247.04
P119

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/lorthodoxiedelat0000jpaq

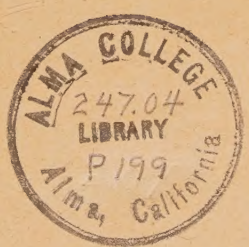
L'ORTHODOXIE DE LA THÉOLOGIE GERMANIQUE

J. PAQUIER
PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

UN MYSTIQUE ALLEMAND DU XIV[e] SIÈCLE

L'ORTHODOXIE
DE LA
THÉOLOGIE GERMANIQUE

PRIX : 5 francs



PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA, Éditeur
RUE BONAPARTE, 90
1922

44905

NIHIL OBSTAT :

Le Saulchoir, 3ª Martii 1922

P. SCHAFF, O. P.

IMPRIMATUR :

Parisiis, die 5ª Martii 1922

ALFRIDUS BAUDRILLART,

Ep. Himer. Rector

INTRODUCTION

§ I. — HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE GERMANIQUE [1]

Le 11 décembre 1516, Luther, encore moine, écrivait à son ami Georges Spalatin, chapelain de l'électeur Frédé-

1. Nous aurons souvent à citer les quatre mystiques Jean Eckhart (1260 ?-1327). Jean Tauler (1300 ?-1361), Henri Suso (1300 ?-1366), et *la Théologie germanique* (peu après 1350). Pour plus de clarté, nous donnons aussitôt à ce sujet une petite bibliographie.

Jean ECKHART, ou Maître ECKHART. — La vraie orthographe est peut-être ECKEHART ; mais la plupart des Allemands écrivent eux-mêmes ECKHART; Gottlob SIEDEL et autres écrivent même simplement ECKART (Gottlob SIEDEL, *Die Mystik Taulers*, 1911). Nous nous croyons donc amplement autorisé à supprimer l'*e* du milieu, si malencontreux pour un lecteur français. — Meister EÇKEHARTS *Schriften und Predigten*; *aus dem mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben von* Hermann BÜTTNER. Iéna, Eugène Diedrichs, I et II, 3e éd. 1917. (P. LIX-241; X-235). Comme le titre l'indique, c'est une édition en allemand moderne ; à cause des rajeunissements du texte dans les manuscrits et les premières éditions, une édition en allemand ancien est presque impossible. — La préface est dans l'esprit d'un protestantisme très libéral, ou mieux dans un esprit panthéiste ; c'est la couleur générale des ouvrages édités par Diedrichs. — Le texte ne semble pas avoir été sollicité en ce sens (et il faut en dire autant des autres éditions de mystiques publiées chez Diedrichs) ; mais, par ailleurs, cette édition est loin d'être parfaite. Un exemple : T. I, p. 43, li. 12 commence la 3e Partie d'un sermon, et ce début n'est même pas marqué par un alinéa ! Puis, des nombreuses citations d'Eckhart, citations de l'Écriture, citations de « maîtres païens », H. Büttner n'a aucun essai d'identification. — Enfin, cette édition ne contient pas toutes les œuvres allemandes d'Eckhart ; *pour que l'on puisse tenter un recueil de ce genre, il faudra encore de nombreux travaux d'approche.* — Philipp STRAUCH, *Paradisus anime intelligentis* (Berlin, 1919). (Nombreux sermons d'Eckhart). — Tous s'accordent à reconnaître peu de valeur à l'édition de Fr. PFEIFFER, *Deutsche Mystiker. — Meister Eckhart* (Leipzig, 1857; 3e éd., sans changement, 1914). — H. DENIFLE, *Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanchauung seiner Lehre* ; dans *Archiv für Litteratur = und Kirchengeschichte des Mittelalters*, II (1886), 417-652 ; 673-687. Ce travail est une merveille de science théologique, plus encore que de science historique. — Adolf SPAMER, *Zur Ueberlieferung der Pfeiffer'schen Eckeharttexte* ; dans *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 34 (1909), 307-420 ; et un complément de cette étude, par Otto BEHAGHEL ; même *Revue*, 530-552 (c'est l'étude la plus importante après celle de Denifle). — Ph. STRAUCH, *Meister Eckhart Probleme* ; *Rede...* (1912) ; bonne mise au point des études sur Eckhart. — M. PAHNCKE, *Ein Grundgedanke der deutschen Predigt Meister Eckeharts* ; dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 34 (1913), 58-73.

En France, nous avons l'étude d'Henri DELACROIX, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle* (1899), bonne, mais dans un sens panthéiste ; — et l'article de F. VERNET, dans le *Dictionnaire* de VACANT et MAN-

ric de Saxe : Les sermons de Tauler renferment « une

GENOT (1910) ; bon, mais où toutefois les citations de travaux sur Eckhart l'emportent trop sur les citations d'Eckhart lui-même.

L'œuvre d'Eckhart se compose de traités et surtout de sermons ; les traités sont en latin, et les sermons en allemand.

Jean TAULER. — *Die Predigten* TAULERS, *herausgegeben von* Ferdinand VETTER ; Berlin, 1910, 1 vol. Cette édition ne vise pas à être critique, ni complète ; toutefois, elle a beaucoup de valeur. C'est d'après elle que nous citons Tauler. — Elle a été traduite en allemand moderne par Walter LEHMANN (Iéna, 1913, 2 vol.). Cette adaptation est généralement exacte ; nous y avons eu recours pour vérifier nos traductions.

Avant l'édition de Vetter, on citait d'ordinaire Tauler d'après celle de Julius HAMBERGER (Francfort-sur-le-Main, 1864) ; mais il nous a été impossible de l'avoir en mains plus de quinze jours. Nous nous en sommes assez facilement consolé, car, de l'avis unanime, elle est fort médiocre.

Mais l'édition de Vetter ne comprend pas tous les sermons, même authentiques, de Tauler. Quand le sermon à citer ne s'y trouve pas, nous le citons d'après la traduction latine de Surius : D. Joannes Thauleri *Sermones... reliquaque Opera omnia*, a R. F. Laurentio Surio carthusiano *in latinum sermonens translata*. Nous nous sommes servi de l'édition de Paris, 1623. Elle se trouve à la *Bib. de l'histoire du Protest. français*, où on l'a mise aimablement à notre disposition. — Dans les deux cas, nous renvoyons aussi à la traduction française du P. Noël, faite sur celle de Surius : E. P. Noël, O.P., *Œuvres complètes de* Jean Tauler, 8 vol., 1911-1913.

Nous avons fait sur cette traduction, un compte-rendu assez sévère (*Revue d'histoire ecclésiastique*, de Louvain, 15 janvier 1912, 114-118 ; voir, dans le même sens, le compte-rendu de M. Ledos dans la *Revue des questions historiques*, 1er juillet 1912, 146-151). Depuis lors, nous avons découvert que Surius et le P. Noël attribuent à Tauler les sermons d'Eckhart où se trouve, et par deux fois, l'une de ses propositions les plus aventureuses. Cette proposition, la 22e de celles qui ont été condamnées par Jean XXII, est trop admirée par le traducteur français. (Voir, ci-après, *Le panthéisme d'Eckhart*, p. 44 ; et NOËL, I, 35-36 ; 329, 395.)

Henri SUSO, ou SEUSE. — Heinrich SEUSE *deutsche Schriften, herausgegeben* von Karl BIHLMEYER (Stuttgart, 1907, 1 vol. in-8°). Cette édition est vraiment critique, et, du reste, excellente. C'est d'après elle que nous citons Suso. — Elle a été traduite en allemand moderne par Walter Lehmann (Iéna, 1911, 2 vol.). — Précédemment, Denifle avait donné, lui aussi en allemand moderne, un premier volume d'œuvres de Suso : *Die Schriften des seligen* Heinrich Seuse ; Munich. 1880. Le second volume n'a jamais paru. — C'est d'après l'édition de Denifle que le P. Thiriot a fait sa traduction française, en général assez bonne : *Œuvres mystiques du bienheureux* Henri Suso (Paris, 1899, 2 vol.) — Suso n'a laissé qu'une œuvre latine, l'*Horologium Sapientae* ; la dernière édition en a été donnée par J. STRANGE ; Cologne, 1861. Mais nous n'avons pas encore de bonne édition de cet ouvrage. Il n'est du reste qu'une traduction, mais fort large, faite par Suso lui-même, de son œuvre capitale : *Le Livre de la Sagesse éternelle*. Pour plus de détails, on peut voir l'introduction de Bihlmeyer, surtout p. 157 * -163 *.

Autour des œuvres des mystiques allemands, ce sont des querelles incessantes. L'authenticité de l'*Exemplaire* de Suso semblait être à l'abri de toute atteinte. Mais là aussi, ces dernières années, des doutes se sont élevés, surtout à l'endroit de la *Vie* de Suso. En sorte que, jusqu'à plus ample informé, ce serait la *Théologie germanique* dont le texte serait le plus assuré.

La Théologie germanique. — Elle nous est parvenue par trois manuscrits : les deux dont s'est servi Luther, et un de 1497, découvert en 1843. Le manuscrit que Luther publia en 1516 comprenait à peine le tiers de celui qu'il publia en 1518 : l'édition de 1516 ne comprend que les chapitres 7 à 24 de l'édition de 1518, et encore avec des lacunes, surtout aux ch. 21 et 22. Le manuscrit de 1497 contient plusieurs modifications, consistant surtout en des développements. Tout en se réduisant à deux ou trois pages, ces modifications changent notablement l'allure de l'œuvre, en insistant sur le travail de l'homme dans sa vie religieuse et morale (Voir, ci-après, surtout p. 17-19). Hermann MANDEL a reproduit le texte des deux édi-

théologie pure, solide et la plus ressemblante à l'ancienne...

tions de Luther, et surtout de la seconde (*Theologia deutsch* ; Leipzig, 1908). Sur le *texte* de cette édition, voir l'approbation d'Henri Hermelink dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1908, 125 ; et dans son travail cité ci-dessous, p. 3.

Évidemment, il eût été préférable d'éditer l'œuvre d'après les manuscrits mêmes dont Luther s'est servi ; mais ces manuscrits sont perdus.

A moins d'indication contraire, c'est d'après l'édition Mandel que nous ferons nos citations. En voir le motif, ci-dessous, p. 19.

Éditions d'après le manuscrit découvert en 1843 : Fr. Pfeiffer, *Theologia deutsch*, 1851 : vieil allemand ; — 1854 ; vieil allemand et, en regard, traduction en allemand moderne ; — 1875, 1900 : reproductions de l'édition de 1854 ; — toutes ces éditions sont défectueuses ; — Willo Uhl, *Der Frankforter ; « eyn deutsch Theologia »* (Bonn, 1912 ; meilleure que les éditions de Pfeiffer.)

Éditions en allemand moderne : 1° Hermann Büttner, *Das Büchlein vom vollkommenen Leben, eine deutsche Theologie, in der ursprünglichen Gestalt herausgegeben und übertragen* (Iéna, 1907). Cette traduction est faite sur les deux éditions de Luther, avec plusieurs emprunts au manuscrit de 1497. H. Hermelink, G. Wolf, K. Müller disent avec raison qu'elle est « arbitraire et pleine de contradictions ». (Ouvrages cités ci-dessous ; H. Hermelink, 6 ; G. Wolf, 252 ; K. Müller, 632, n. 6). — 2° Joseph Bernhart, *Der Frankfurter. Eine deutsche Theologie.* (Leipzig 1920), avec une bonne introduction de vulgarisation. Cette traduction est faite sur W. Uhl, et meilleure que celle de Büttner.

En 1911, une Bavaroise, M^lle^ Maria Windstosser, a fait paraître en français une *Etude sur la Théologie germanique.*

Cette étude est accompagnée d'une traduction française, et cette traduction est faite sur les éditions de Luther, c'est-à-dire, sur la reproduction de Mandel (1908). Elle a ses mérites. Néanmoins, à de certaines tournures, on voit que l'auteur n'est pas Français. Puis, on y trouve même des négligences au point de vue du sens : cette Allemande n'a pas toujours compris sa langue. Par exemple dans la première préface de Luther (p. 127, lig. 14), elle a pris *fasst* pour l'adverbe *à peu près* ; c'est le participe du verbe *fassen ;* — p. 210, ch. 52, lig. 2, on lit que le Christ a vécu « trente-*quatre* années et demie. » Or l'allemand porte *vierdhalb* (Mandel, p. 96, 33), c'est-à-dire « trois et demie » — Dans différents passages, M^lle^ Windstosser trouve d'autant plus facilement le panthéisme qu'elle l'y met. Je prends, par exemple, le ch. 29, p. 173, lig. 26 : « Même alors que Dieu comme Dieu *devient* homme. » Remontons à l'allemand (Mandel, p. 58, lig. 16) : « Aber da got als got mensch *ist* » ; c'est-à-dire : « Mais lorsque Dieu comme Dieu *est* homme... » ; tout simplement, comme le contexte le prouve avec évidence, l'auteur parle ici de Jésus-Christ. Au chap. 35 (Mandel, 67, 3 ; Windstosser, 181, 5), au chap. 38 (Mandel, 72, 13 ; 73, 12 ; Windstosser, 186, 12 ; 187, 7) on rencontre la même expression, et la traductrice l'a convenablement rendue.

Comme nous l'avons dit, nos citations sont traduites de l'allemand ; naturellement, du reste, quand nous le jugeons convenable, nous nous aidons de la traduction de M^lle^ Windstosser.

En 1912, Heinrich Hermelink a publié sur la Théologie germanique une étude courte, mais assez substantielle (*Aus Deutschlands kirchlicher Vergangenheit. — Festchrift zum 70. Geburtstage von Theodor Brieger*, Leipzig, 1912. — P. 1-19 : *Text und Gedankengang der Theologia Deutsch.* — En 1919, Karl Müller a critiqué les vues d'Hermelink, et en général a présenté sur *la Théologie germanique* des vues judicieuses (*Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* t. 36, 1919, 631-658).

Extraits de ces Mystiques. — H. S. Denifle, *Das geistliche Leben ; Blumenlese aus den deutschen Mystikern und Gottesfreunden des 14. Jahrhunderts ;* 5^e^ éd. 1904, Graz. (Denifle est mort à Munich, le 10 juin 1905). Dans la 4^e^ et la 5^e^ édition, l'auteur a supprimé les références. — Deux traductions françaises. — 1°. H. Denifle, *La Vie spirituelle ; choix de pensées...* Traduction littérale d'après la 4^e^ édition allemande. 2 vol. in-12 ; Troyes, Arbouin, 1897. — 2° R. P. Denifle, *La Vie spirituelle ; traduction et adaptation,* par la comtesse de Flavigny et M^lle^ M. A. de Pitteurs, 1 vol. in-18 (Paris, Lethielleux, s. a., mais de 1903 ou 1904).

A l'opposé de la première, cette seconde traduction ne contient que des extraits

Ni en latin, ni dans notre langue, je ne connais de théologie plus salutaire et plus conforme à l'Évangile [1] ».

En même temps il envoyait à Lang la partie de la *Théologie germanique* qu'il venait d'éditer ; c'était, disait-il, « comme un résumé de la théologie de Tauler[1] ». Il avait connu ce petit traité cette année-là même ; puis, le 4 décembre, il l'avait édité chez Jean Grünenberg, à Wittenberg ; c'était même là sa première publication. Il y avait mis comme titre : *Un précieux opuscule de spiritualité ; d'un bon discernement et d'une intelligence droite sur ce qu'est le vieil homme et le nouveau, l'enfant d'Adam et l'enfant de Dieu, et comment Adam doit mourir et le Christ naître en nous* [2]. »

Il y mit une préface où il disait : « Ce petit livre ne se tient pas à la surface comme l'écume sur l'eau [3], mais il a été puisé au fond du Jourdain par un vrai Israélite, dont le nom est et restera le secret de Dieu, car ce petit livre a été trouvé sans titre et sans nom. Mais en le lisant avec attention, on voit qu'il est dans le genre de Tauler, le docteur illuminé, de l'ordre des Frères Prêcheurs [4]. »

Deux ans après, Luther publiait l'ouvrage entier. Il

---

du recueil de Denifle. Mais elle est moins littérale, plus française, et finalement rend mieux l'esprit de l'original.

Pour la bibliographie on peut voir en outre : Gustav Wolf, *Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte* ; *I, Vorreformation* (Gotha, Perthes, 1915), 146 et suiv., 250 et suiv. ; — Funk-Bihlmeyer, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, 7e éd. (1921), 646-653.

Nous remercions vivement le R. P. Mandonnet d'avoir bien voulu lire notre manuscrit ; M. le Professeur K. Bihlmeyer de nous avoir fait connaître la bibliographie du sujet, de 1914 à 1921 ; et M. l'abbé Sibille, l'un de nos élèves à l'Institut catholique, d'avoir lu les *épreuves* de ce travail.

1. E. L. Enders, *Dr Martin Luthers Briefwechsel*, I (1884), 75. — Voir aussi I, 91 (printemps de 1517) ; I, 205, (4 juin 1518) ; I, 207, n. 3 (4 juin 1518), etc. ; — et W. Köhler, *Luther und die Kirchengeschichte* (1900), 236-289.

2. D. Martin Luthers *Werke* (éd. critique de Weimar), I (1883), 153.

3. Mandel, p. II, traduit : « Il ne se tient pas sur les hauteurs de la spéculation. » De même Mlle Windstosser, p. 127 : « Il ne se tient pas sur les hauteurs comme l'écume sur l'eau. » La suite de la phrase montre qu'il faut traduire autrement. Puis, vraiment, comment peut-on songer à faire d'une vile écume sur de l'eau l'image d'une âme se tenant sur les hauteurs de la spéculation ! A lire des traductions de cette espèce, on dirait d'un aveugle qui parle des couleurs. Ces auteurs connaissent tout, excepté l'*esprit* des œuvres qu'ils étudient.

4. Partout, on écrit que, ces années-là, Luther crut que cet opuscule était de Tauler. (Voir, par ex., Enders, I, 76, n. 10). Puis, l'on s'étonne que dans l'édition de 1518, alors que le second manuscrit l'avait suffisamment averti, il n'eût pas reconnu son erreur. Mais en vérité je cherche en vain où Luther a dit qu'il attribuait cet opuscule à Tauler. Le 14 décembre 1516, il écrit à Spalatin : « Sermones Tauleri... tibi comparare potes, *cujus totius velut epitomen ecce hic tibi mitto.* » (Enders, I, 75). Dans la présente préface, il dit : « Aber... ist die matery fasst *nach der art* des erleuchten doctors Tauleri. » Les mots soulignés sont ceux sur lesquels on s'appuie pour montrer l'erreur de Luther ; je dois avouer que j'y trouverais facilement un sens tout opposé : l'opuscule était « à la manière de Tauler, dans le genre de Tauler », ce qui

l'intitulait : *Une Théologie germanique, c'est-à-dire un précieux opuscule d'une intelligence droite sur ce qu'est Adam et le Christ, et comment Adam doit mourir et le Christ naître en nous* [1].

Dans le manuscrit qu'il avait utilisé en 1516, on lisait au chapitre XII : « Un auteur spirituel dit : « Il y a des gens qui se dégagent trop tôt des données de l'imagination [2]. » Le manuscrit qu'il utilisa en 1518 était plus précis : l'auteur était nommé ; c'était Tauler. Pour Luther, il devenait donc certain que si l'opuscule était « dans le genre de Tauler » comme il l'écrivait en 1516, il n'était pas de Tauler lui-même. D'ailleurs, une petite préface disait qu'il venait d'un prêtre, custode chez les Chevaliers de l'Ordre Teutonique, à Francfort-sur-le-Main.

La même année, une édition publiée à Augsbourg intitula simplement l'opuscule : *Théologie germanique.* C'est le nom qui lui est resté. C'est donc Luther qui est l'auteur de ce titre ; par là, il voulait indiquer que la langue latine n'avait pas le privilège exclusif de posséder des traités de théologie.

A sa seconde édition, Luther mit une nouvelle préface, assez agressive. Il y loue la richesse, la valeur, la sagesse toute divine de l'opuscule : à l'exception de la Bible et de saint Augustin, il n'avait trouvé aucun ouvrage où il eût mieux appris ce qu'étaient Dieu, le Christ, l'homme et toutes choses. « Quelques hommes de grande science, ajoutait-il, disent désobligeamment de nous, les théologiens de Wittenberg, que nous voulons avancer des nouveautés, et que nous semblons croire qu'il n'a vécu personne avant nous. Non, nous savons assez que d'autres nous ont précédés. Mais... il est clair comme le jour que, depuis longtemps, dans les Universités, l'on n'a rien enseigné de semblable [à ce petit livre] ; aussi, non seulement la sainte parole de Dieu a-t-elle été cachée sous le

---

du reste est fort exact (voir J. Bernhart, *ouv. cité*, 1919, 82) ; donc il n'était pas de Tauler.

1. Weimar, I, 376.

2. « Un auteur spirituel ». En allemand : « Ein Lehrer ». On ne peut traduire par *Maître*. Dans la langue du moyen âge, le *Maître* était celui qui avait passé l'examen de *maîtrise* en théologie. Le *Professeur* allemand d'aujourd'hui correspond assez au *Maître* d'autrefois. Aujourd'hui, *Lehrer*, mot général, est surtout réservé au personnel de l'enseignement secondaire et primaire. Tauler n'avait pas pris le grade de la *Maîtrise* ; c'est pourquoi ici on l'appelle simplement *Lehrer*, et non *Meister*.

banc, mais elle a failli être rongée par la poussière et les mites... »

« Plaise à Dieu qu'il paraisse de plus en plus de livres comme celui-ci ; alors nous trouverons que, sans nul doute, les théologiens allemands sont les meilleurs des théologiens. Amen. »

Où Luther avait-il trouvé les deux manuscrits dont il s'est servi ? Il n'en dit rien ; on ne l'a jamais su, et l'on n'a jamais pu les retrouver. Aussi était-on allé jusqu'à se demander si, sous le couvert d'un vieil auteur, ce n'était pas une œuvre personnelle qu'il avait publiée. Mais, en 1843, Reuss, professeur à l'Université de Wurzbourg, a découvert un manuscrit de 1497, évidemment indépendant de ceux dont s'était servi Luther, et toutefois contenant bien la même œuvre. En outre, les divergences entre les deux éditions qui viennent de Luther montrent qu'il a dû avoir deux manuscrits à sa disposition, l'un en 1516, l'autre en 1518.

De 1518 à nos jours, on a fait de ce petit traité de nombreuses éditions et traductions. Il en a paru notamment plusieurs traductions françaises ; en 1558, sans le nom de l'auteur, une du protestant Sébastien Castellion ou mieux Chateillon (1515-1563) ; en 1676, puis en 1700, une du mystique protestant Poiret, admirateur de Mme Guyon (1646-1719) ; en 1911, enfin, une de Mlle Maria Windstosser [1].

Dans les préoccupations de Luther et de ses premiers adhérents, *la Théologie germanique* a donc tenu une place considérable. Au XVIIIe siècle et dans la première moitié du XIXe, on semble s'être moins occupé de ce petit livre ; mais dans la seconde moitié du XIXe et de nos jours l'attention s'est de plus en plus reportée sur lui ; ces dernières années, plusieurs éditions en ont paru. Mais on ne s'attarde plus guère à le mettre en regard de Luther et de sa théologie ; en général, on aime plutôt à y trouver le panthéisme alexandrin et allemand, les idées de Plotin et de Hégel. C'est notamment la conclusion de Büttner dans son édition de cet opuscule en allemand moderne, et celle de Mlle Windstosser dans son *Étude sur la Théologie germanique*.

Chez les catholiques, l'estime que Luther et beaucoup de protestants ont eue pour cette œuvre l'a fait passer pour

1. Voir d'autres détails dans l'étude de Mlle Windstosser.

un ouvrage dangereux, ou même formellement opposé au dogme. En 1612, elle a été mise à l'*Index* [1].

La Théologie germanique est-elle vraiment hétérodoxe ? L'étude de Mlle Windstosser a été écrite en vue de l'obtention du titre de Docteur de l'Université de Paris. Par parenthèse, depuis que le dernier prêtre catholique a disparu de la Sorbonne (1906), les travaux sur la prière catholique, sur le mysticisme catholique, bref sur les côtés les plus intimes de la religion catholique y deviennent de plus en plus nombreux : c'est une obsession. Tout le monde a le droit d'y parler du catholicisme, excepté ses représentants officiels et autorisés. Donc, à la soutenance orale de cette thèse (28 février 1912), les examinateurs, M. Picavet et surtout M. Henri Lichtenberger, combattirent les conclusions de la candidate ; il ne serait pas surprenant, dirent-ils, que, quelque jour, un écrivain catholique fit pour la *Théologie germanique* ce que les PP. Denifle et Noël ont fait pour leur confrère Tauler, c'est-à-dire que l'on montrât que, lui aussi, cet écrit est orthodoxe. Nous avons trouvé cette réflexion fort juste. Nous nous permettons d'ajouter que, pour notre faible part, nous avions déjà travaillé deux fois, oralement il est vrai, dans des conférences publiques à l'*Institut catholique* de Paris, à montrer le caractère catholique de la *Théologie germanique* : en 1909, le 26 janvier et le 2 février, dans deux conférences sur les *Frères du libre Esprit* et le *Quiétisme de Luther* ; et surtout en 1911, le 5 décembre, dans une conférence sur *Luther et les mystiques allemands* [2].

Ce sont les idées émises dans ces conférences que nous allons développer et préciser ici ; nous espérons montrer l'orthodoxie de la *Théologie germanique*. Pour atteindre ce but, nous travaillerons d'abord à bien saisir le plan et l'idée générale de l'opuscule. — Ensuite, nous étudierons les passages qui concernent Dieu, soit en lui-même

1. Fr. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher* I (1883), 380, 604 ; — *Index librorum prohibitorum* (Taurini, 1889), 400 (ces deux recueils donnent comme date de la condamnation 1621, et le second, le 6 mars ; — *Index librorum prohibitorum* (Romae, typis vaticanis, 1900, p. 292 (13 nov. 1612, 9 sept. 1618); — J. Hilgers, S. J., *Index der verbotenen Bûcher* (1904), 419, 420 (13 nov. 1612, 9 oct. 1618).

2. Pour les conférences de 1909, voir *La Croix*, 31 janvier, 9 février 1909 ; pour celle de 1911, voir le *Bulletin de l'Institut catholique de Paris*, 25 mars 1912, p. 65. Dans la présente étude, nous reproduisons le peu que ces comptes-rendus contiennent sur la *Théologie germanique*. — Le P. Grisar a quelques mots dans le même sens : *Luther*, I (1911), 142, n. 1, 187, 512.

soit, et surtout, dans ses rapports avec la créature, et spécialement avec l'homme ; — puis ceux où l'on voit comment l'homme doit s'élever vers Dieu [1]. — Enfin, nous verrons que l'opuscule a une forte empreinte néoplatonicienne, avec un revêtement scolastique, surtout dans le sens de l'aristotélisme thomiste.

§ II. — LA MISE A L'INDEX

Comme préliminaire, il sera bon d'établir d'abord la valeur exacte de la condamnation de l'œuvre par la Congrégation de l'*Index* [2].

Cette congrégation n'est pas infaillible, non plus du reste qu'aucune autre congrégation romaine. Au point de vue administratif pénal, ses sentences ne sont même pas sans appel. En 1680, Paolo Segneri, de la Compagnie de Jésus, faisait paraître contre Molinos un traité de la *Concorde entre la fatigue et le repos dans l'oraison*. Le 26 novembre 1681, l'ouvrage fut condamné par le tribunal du Saint-Office, condamnation plus grave que celles de la congrégation de l'Index. En 1691, le même ouvrage, sans aucune modification de fond, fut publié de nouveau, avec l'agrément du Saint-Office [3].

La congrégation de l'Index n'est même pas à proprement parler, comme celle du Saint-Office, un tribunal doctrinal ; elle peut condamner pour des motifs très variés, par exemple, parce que l'ouvrage est inopportun, parce que l'on fait autour de lui un bruit fâcheux. Or, c'était Luther qui avait édité la *Théologie germanique ;* lui et les protestants avaient travaillé à y montrer en germe les idées de la Réforme. Enfin, *et surtout,* la condamnation n'a pas portée sur l'original, mais sur une traduction latine de Sébastien Castellion. Il l'avait publiée

1. Dans ce travail, il nous arrivera fréquemment de contredire ceux qui se sont occupés de la *Théologie germanique,* surtout quatre des érudits qui en ont donné des éditions récentes : Pfeiffer, Büttner, Mandel, Windstosser. Nous ne nous donnerons pas la peine de signaler toutes ces divergences : l'article en prendrait l'allure d'une discussion continuelle. Nous ne le ferons que pour les cas principaux, et cela, soit par une note, soit par quelques mots en italique.

2. Le 25 mars 1917, la congrégation de l'Index a été rattachée à celle du Saint-Office. Mais le sens et la valeur de ses condamnations futures n'en seront pas modifiés.

3. *Concordia tra la fatiga e la quiete nell'Orazione,* 1680. Voir J. Hilgers, S. J. *Der Index der verbotenen Bücher* (1904), 139-140, 551-563 ; P. Dudon, *Michel Molinos* (1921), 250.

sous le pseudonyme de *Joannes Theophilus*. Elle avait paru ainsi à Bâle, chez Oporinus, en 1557 ; puis, il y en eut plusieurs autres éditions : à Anvers, chez Plantin, en 1558 et en 1580 ; à Lyon, en 1580 ; à Munich, en 1603, d'autres encore, au cours du XVII^e siècle [1].

Poiret fait remarquer que les réimpressions de cette traduction latine (1558, 1580, 1655), ainsi que les éditions de la traduction française, ont été faites par des catholiques [2]. En outre, comme nous l'avons dit, la traduction latine était signée du pseudonyme *Joannes Theophilus*, et la traduction française était anonyme ; elles devaient donc d'autant plus facilement s'introduire chez les catholiques. Raison de plus pour les condamner, si elles présentaient des idées hétérodoxes. Or quelle est la valeur, et surtout la valeur doctrinale, de ces traductions ? Ici, évidemment, il s'agit avant tout de la traduction latine, celle qui fut condamnée en 1612.

A un point de vue que j'appellerais profane, cette traduction a une grande valeur. Elle a été faite avec soin ; elle suit fidèlement le texte, et elle témoigne d'une connaissance précise de la langue allemande ; çà et là, elle peut aider à comprendre l'original [3]. Mais, consciemment ou non, Chateillon a-t-il été influencé par ses idées réformées ? Sur ce terrain encore, en général il mérite des louanges ; toutefois, on ne saurait les lui accorder aussi largement. Au chapitre XLIII, dans un passage fort

1. Fr. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, I (1883), 380, 604 ; *Theologia deutsch*, éd. Pfeiffer, 1900, p. xvii. — Cette traduction latine n'est pas la traduction française de Chateillon, mentionnée plus haut. Sur ces traductions, voir F. Buisson, *Sébastien Castellion* (1892), II, 99-101 ; 382-390. On y voit que Nicolas Zurchinden, chancelier de Berne et ami de Chateillon, goûtait très peu notre opuscule : « In summa, quæcumque hic liber habet de operibus carnis et spiritus horumque pugna purius et apertius docent Christus et apostoli, e quorum fontibus praestiterit haurire quam *ex isto obscuro puteo*. » (II, 384 ; Zurchinden à Castellion, 4 nov. 1556).

2. *La Théologie réelle, vulgairement dite La Théologie germanique* (Amsterdam, 1700), 10. — Anonyme; toutefois, la préface (p. 222) est signée P. P. : Pierre Poiret.

3. A la p. 60 (ch. 24), je relève toutefois un contre-sens, ou du moins un passage fort obscur : « Illud etiam in hac spirituali paupertate et submissione intelligitur atque comperitur, *omnes homines prorsus planeque a seipsis pendere*, et ad vitia improbitatemque pronos et proclives esse » Dans le passage qui correspond aux mots soulignés, l'allemand porte : « Alle menschen komment zu mal auff sich selber » (Mandel, p. 49, lig. 23) ; ce qui veut dire que « les hommes se retournent vers eux-mêmes », qu'ils sont « égoïstes » (Windstosser, p. 166). Mais des fautes de ce genre m'ont paru très rares ; celle-ci vient peut-être du texte dont se servait Chateillon.

La traduction française est meilleure, quoiqu'assez obscure encore : « On cognoist aussi, en ceste poureté spirituelle, que *tous les hommes estans suiets à leur propre vouloir*, et estans inclinez et addonnez d'eux-mesmes à vices et meschancetez, ont besoin et leur est conuenable auoir quelques coustumes... » (*La Théologie germanique*. Anvers, Plantin, 1558, p. 44.)

important, il a introduit deux fautes de sens, qui vont contre deux dogmes catholiques. On y lit dans l'allemand : « Si dans le saint sacrement on reçoit cela [la vie du Christ, la vie surnaturelle], on a vraiment et fort bien reçu le Christ. » Chateillon traduit : « Si dans *les saints sacrements* quelqu'un pouvait *atteindre* ce [qui conduit au bien], il aurait vraiment et fort bien *atteint* [le] Christ [1]. » Ainsi, dans la traduction, il ne s'agit plus du « saint sacrement », c'est-à-dire de l'Eucharistie, mais des sacrements en général ; et, à l'aide de ces sacrements, il ne s'agit plus de *recevoir* la grâce, mais de l'*atteindre*. En deux lignes, Chateillon a supprimé deux dogmes catholiques : celui de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, et celui de la production de la grâce par les sacrements !

Au chapitre précédent, dans une manchette marginale, Chateillon résume par ces mots le passage en regard : « L'homme ne peut rien mériter. [2] » Or le texte ajoute : « par lui-même », ce qui est évidemment tout différent : avec la grâce, dit le dogme catholique, l'homme peut acquérir de véritables mérites.

Nous avouons n'avoir pas trouvé d'autres erreurs touchant la doctrine. Mais notre lecture a été assez rapide : ce n'est pas telle ou telle traduction de la *Théologie germanique* que nous avons entrepris d'étudier ici. Il est donc peu vraisemblable que ce soient là les seuls passages malencontreux que Chateillon ait introduits dans sa traduction.

Du reste, à elle seule, l'origine de cette traduction eût suffit à la rendre suspecte : elle venait d'un milieu réformé. Ne fût-ce qu' « en haine de l'auteur », suivant l'expression reçue, elle courait risque d'être condamnée ; à cette époque, l'Église catholique tenait éminemment à mettre en garde contre les productions des hérétiques.

---

1. « Wer das emphecht in dem heylgen sacrament, der hat Christum werlich und wol enpfangen » — « Si quis id in sanctis sacramentis posset adipisci, is Christum vere et plene adeptus esset. » MANDEL, 87, 27 ; — THEOPHILUS (CHATEILLON), 117, 12. — Mêmes erreurs dans la traduction française ; le mot *Christ*, sans article, donne même au passage une physionomie plus protestante encore : le latin laissait du moins libre d'entendre le mot avec l'article. « Et si quelqu'un peut *acquérir* cela par *les saincts Sacremens*, il est certain que vrayement et bien il a *trouué* Christ. » La suite achève même de faire songer au subjectivisme moderne : « Et tant plus on en trouue (de ce qui conduit au bien), d'autant plus y a il de Christ. Au contraire, tant moins on en trouue, tant moins y a il de Christ. » (*La Théologie germanique*, Anvers, Plantin, 1558, 83). Le Christ, c'est la conscience que nous avons de lui !

2. « Mereri nihil potest homo. » P. 115. De même traduction française, p. 81.

Enfin, avec son ton vague et quelque peu déconcertant, avec la protection dont les protestants l'entouraient, la *Théologie germanique*, même dans son texte original, eût pu devenir l'objet d'une condamnation.

Pour des raisons analogues, Tauler, lui aussi, était suspect. Dans une lettre de 1556, Melchior Cano se fait l'écho de certains bruits d'après lesquels les jésuites regardaient la doctrine de Tauler comme favorable aux *alumbrados* ou *illuminés* ; et il semble bien que cette rumeur avait quelque fondement [1]. En 1590, Sixte-Quint comprit Tauler dans un projet de catalogue de livres défendus [2]. Mais il mourut avant la publication du catalogue ; les exemplaires qui en sont restés semblent n'être qu'un projet envoyé en communication à divers consulteurs [3]. Toutefois, la défaveur à l'endroit de Tauler subsista ; en 1603, la congrégation de l'Index pensait encore à procurer de ses sermons une édition expurgée [4]. On peut dire que cette défaveur s'est maintenue jusqu'aux travaux de ces cinquante dernières années.

Il est du reste parfaitement certain qu'aux âmes portées à l'illuminisme et au quiétisme, surtout lorsque le milieu vient encore favoriser ces tendances, Tauler, la *Théologie germanique* et même les mystiques en général peuvent être d'un commerce dangereux.

1. Reusch, I, 589. Des documents qu'il cite, Reusch, il est vrai, tire une conclusion un peu différente.

2. Reusch, I, 523. — On a dit souvent qu'un moment le grand ouvrage de Bellarmin, *les Controverses*, avait été mis à *l'Index*. Ce n'est que partiellement exact. Sixte-Quint l'avait inscrit dans le même catalogue ; il reprochait à Bellarmin de se borner à enseigner le pouvoir *indirect* des papes dans le domaine temporel. — H. le Bachelet, article *Bellarmin* dans Vacant-Mangenot, col. 564 ; du reste, il renvoie à Reusch, I, 501 et suiv.

3 Hilgers, 12, 250-251.

4 Reusch, I, 370, n. 1.

CHAPITRE I

OBJET ET PLAN DE LA THÉOLOGIE GERMANIQUE

Entrons maintenant dans notre sujet.

Qu'est-ce que cette *Théologie germanique ?*

C'est un écrit d'une centaine de pages, un petit écrit, comme la plupart de ceux qui ont eu de l'influence sur la marche de l'humanité. Il doit avoir vu le jour au XIVe siècle, vraisemblablement peu après 1350. D'après une petite préface, que l'on trouvait dans le manuscrit qui a servi à Luther en 1518, et que l'on trouve aussi équivalemment, dans le manuscrit de 1497, l'auteur était un prêtre, qui avait la fonction de custode dans la maison des Chevaliers de l'Ordre teutonique, à Francfort sur le Main ; le milieu du XIVe siècle fut l'époque de l'efflorescence de cet Ordre. C'était donc un *Ami de Dieu*, c'est-à-dire un de ces nombreux mystiques qui, du reste sans organisation précise, vivaient sur les bords du Rhin au XIVe siècle.

La première édition que donna Luther, celle de 1516, ne comprenait que les chapitres VII à XXIV de son édition de 1518 ; dans celle-ci, l'opuscule est divisé en cinquante-six chapitres. Dans le manuscrit de 1497, il n'en a que cinquante-quatre. En réalité, le texte y est un peu plus développé ; mais les derniers chapitres y sont beaucoup plus longs [1]. Çà et là, ce manuscrit a des développements qui lui sont propres, et notamment à la fin toute

1. Les divergences commencent au chapitre XII. Au lieu de ce chapitre, le ms. découvert en 1843 en a trois, avec des développements supplémentaires sur la nécessité de passer par la purification et l'illumination avant d'arriver à l'union (Pfeiffer, 48, 50 ; Uhl, 18, li. 26-41 ; 19, li. 4-16. — Avec cette avance de deux chapitres, les deux textes marchent parallèlement jusqu'au chapitre XLVI de l'édition de Luther, XLVIII du ms. En regard du ch. XLVII de Luther, le ms. en a deux, le XLIXe et le Le, sans que le contenu en soit modifié. A cet endroit le ms. a donc une avance de trois chapitres. Mais à partir de son ch. LIe, il fait au contraire beaucoup moins de coupures ; dans toute la fin, il n'a que quatre chapitres, alors que l'édition de Luther en a neuf. — Dans son édition, Peiffer donne la correspondance avec les chapitres de l'édition de 1518.

une page qui insiste sur l'observation des commandements ; par contre, il y manque les deux lignes finales de l'édition de Luther : Que Jésus-Christ nous aide, « lui qui vit et règne éternellement avec Dieu le Père dans l'union du Saint-Esprit, en une Trinité parfaite. »

Dans son étude sur la Théologie germanique, Hermelink dit que vraisemblablement la première édition donnée par Luther, celle de 1516, contient la rédaction la plus ancienne de l'ouvrage ; nous y aurions l'ouvrage en entier, tel qu'il était dans sa forme première. Le manuscrit de 1497 donnerait la forme la plus récente. Il rappelle qu'au moyen-âge, *les œuvres mystiques, surtout quand elles étaient anonymes, subissaient des remaniements continuels* [1]. Dans l'édition de 1516, conclut-il, nous avons surtout un petit traité de piété pratique, avec des reflets de néoplatonisme. L'édition de 1518 a une allure beaucoup plus spéculative, dans un sens fortement néoplatonicien. Enfin, les modifications du manuscrit de 1497 sont dans le sens d'un aristotélisme chrétien : pour notre vie religieuse et morale, on y insiste sur le travail de l'homme, sur la collaboration de l'homme avec Dieu.

En 1919, Karl Müller a montré combien ces suppositions avaient peu de consistance. Le texte de l'édition de 1518 serait une amplification de celui de l'édition de 1516 ? Non · le premier manuscrit dont s'est servi Luther devait être vraiment incomplet, au commencement et à la fin [2]. Le manuscrit de 1497 aurait fait des additions dans le sens aristotélicien et chrétien d'une coopération de l'homme avec Dieu ? Pourquoi ne serait-ce pas au contraire le manuscrit dont s'est servi Luther qui aurait travaillé à enlever ce côté pratique, pour mettre en avant un néoplatonisme spéculatif et nuageux [3] ! Mül-

1. Le texte de 1518, dit-il, doit comprendre au moins deux remaniements. Le principal, et de beaucoup, aurait ajouté les chapitres I à VI, XXV et suivants, terminant l'ouvrage à l'*Amen* du milieu du chapitre LII ; du second remaniement viendrait la seconde moitié du chapitre LII et les chapitres suivants, jusqu'à la fin. Le premier de ces remaniements, et peut-être les deux, serait l'œuvre du custode de Francfort, dont parle la préface de cette édition.

Notons toutefois que sur ces remaniements Hermelink est assez réservé ; sur ceux qu'aurait introduits le manuscrit de 1497, il est plus affirmatif. De plus, il constate que dans l'œuvre telle que Luther la donna en 1518, c'est partout le même esprit qui souffle : esprit chrétien avec un néoplatonisme qui de l'original (édition de 1516) au principal des remaniements serait simplement allé en s'accentuant.

2. Le mot *Amen*, au milieu du chapitre LII, est du moins un indice bien insuffisant qu'à un moment l'ouvrage a dû s'arrêter là. Ce mot se trouve souvent dans l'Apocalypse, comme pour sceller un récit. D'une manière analogue, Luther aime à le placer après des développements sententieux ; par ex. Weimar, XI, 247, 20.

3. Le manuscrit dont Luther s'est servi ; — ou Luther lui-même ? « Naturellement », dit Karl MÜLLER, c'est le manuscrit, et il rejette l'autre hypothèse avec

ler donne des preuves convaincantes qu'en plusieurs endroits il en a été ainsi ; les parties spéciales au manuscrit de 1497 n'y ont aucunement l'allure d'additions artificielles. Et les appels qu'elles font à l'activité personnelle sont en pleine correspondance avec d'autres passages de l'édition de 1518. Comment d'ailleurs vouloir, dans la théologie du XIII^e^ et du XIV^e^ siècle, scinder avec précision le platonisme et l'aristotélisme ?

De ces discussions, il ressort du moins une conclusion ferme : le texte qui risquerait le plus d'être panthéiste et hétérodoxe ne serait ni celui de l'édition de 1516, d'allure plus pratique, ni celui du manuscrit de 1497, d'allure plus aristotélicienne et chrétienne ; ce serait celui de l'édition de 1518, celui qu'a republié Mandel en 1908. Pour le but du présent travail, il est donc tout indiqué que ce soit ce texte qui serve de point de départ : s'il est orthodoxe, les deux autres le seront à plus forte raison.

*
* *

Ainsi qu'Hermelink lui-même le constate, l'unité d'esprit du traité n'est pas douteuse ; pour les idées, l'opuscule est d'une seule venue. Il en est de même de la forme : du commencement à la fin, ce sont les mêmes termes qui reparaissent. Enfin, sous des allures primesautières, et les apparences d'une marche à l'aventure, l'opuscule a un plan, et un plan précis.

L'analyse du traité va nous montrer ce plan, et plus peut-être que tout le reste, elle va aussi nous en montrer déjà l'orthodoxie.

Dans les douze premiers chapitres, en arrêtant le XII^e^ comme dans le manuscrit de 1497 [1], l'auteur parle de la fin de l'homme : cette fin, c'est l'union avec Dieu.

---

une sorte de confusion filiale ! (*Art. cité*, p. 653). Mais de ces retranchements de passages « inutiles ou dangereux », Luther était-il donc si incapable ? Nous sommes en 1518 ; depuis déjà cinq ans environ, il a élaboré sa théorie de la justification par la foi sans les œuvres ; il est à la veille de montrer saint Bernard regrettant amèrement sur son lit de mort son état de moinerie, et. etc. La *Théologie germanique*, le traité allemand qu'il dressait en face des théologies latines, ne devait-elle pas travailler elle aussi à montrer la vérité de la Théologie de Wittenberg ! Luther, son époque, le moyen âge lui-même tout entier n'ont-ils pas eu une tendance constante à plier les textes à leurs préoccupations doctrinales ? Pour qui connaît le Luther de 1518, il sera bien difficile de croire qu'il ait pu éditer *la Théologie germanique* d'une manière toute scientifique et désintéressée.

1. MANDEL, 29, 10, UHL, 18,17.

Se rechercher soi-même, c'est se détourner de cette fin : « l'appropriation » est une déformation de l'ordre, et elle fait notre malheur. Pour atteindre notre fin, il nous faut donc quitter nos préoccupations égoïstes, partielles, pour entrer, à l'exemple et avec l'aide de Jésus-Christ, dans les préoccupations universelles du Parfait [1].

Pour nous mieux faire quitter nos préoccupations égoïstes, Dieu permet que nous passions par l'enfer mystique : « L'âme du Christ a dû aller en enfer avant d'entrer au ciel. Il en est ainsi pour l'âme de l'homme. Or voici comment cela a lieu. Lorsque l'homme en arrive à se connaître et à se considérer lui-même, il se trouve très mauvais, et indigne de tout bien et de toute consolation, de la part de Dieu ou des créatures. Alors, il croit ne mériter qu'une éternelle perte et damnation, et de cela même il se répute indigne... »

« Pendant que l'homme est ainsi en enfer, personne ne saurait le consoler, ni Dieu, ni créature. Comme il est écrit, « dans l'enfer, il n'y a pas de rédemption [2] ».

Comment atteindre cette fin ? On se tromperait en croyant pouvoir y arriver d'un bond : « Personne ne peut être illuminé avant d'être purifié, purgé et affranchi. De même, personne ne peut s'unir à Dieu avant d'être illuminé. Il y a donc trois voies pour arriver à Dieu : la purification, l'illumination et l'union. » [3]

L'indication de ces trois voies se trouve dans tous les écrivains catholiques qui ont traité de la vie spirituelle [4]. Or, c'est à les décrire que sont consacrés les chapitres XIII à LI, c'est-à-dire plus des deux tiers de l'opuscule. Une certaine liberté d'allures fait qu'à première vue, ce plan ne se remarque pas, et de fait je ne crois pas que jusqu'aujourd'hui personne l'ait remarqué ; mais quand une fois on en a constaté l'existence, il est impossible de ne pas le reconnaître ; on voit même alors que les arêtes principales en sont très nettement dessinées.

Les chapitres XIII à XXII traitent de la *voie purgative*. L'auteur y établit une opposition entre le vieil hom-

1. Ch. 1 à 5, 9 ; MANDEL, 1-14 ; 19-22.

2. Ch. 11 ; MANDEL, 25-26.

3. Ch. 12, fin ; MANDEL, 30, 6.

4. Voir, par ex. Gottlob SIEDEL, *Die Mystik Taulers*, 1911, p. 5-6. — Ce travail nous a paru l'un des meilleurs que les protestants aient produits sur Tauler ; entre autres mérites, il a celui de la concision : 130 pages. Nous avons tenu à ne le lire, lui et d'autres, qu'après avoir composé le présent travail ; il nous a servi pour la mise au point de quelques passages.

me et le nouveau, Adam et Jésus-Christ ; depuis saint Paul, cette opposition est élémentaire dans la vie spirituelle. « Tout ce qui a péri et est mort en Adam est ressuscité et a recouvré la vie en Jésus-Christ. » [1] Le vieil homme, c'est la désobéissance, l'homme nouveau, c'est l'obéissance. « Tous ceux qui suivent Adam dans la désobéissance sont dans l'état de mort... Mais celui qui est avec le Christ dans l'obéissance est avec Dieu et il a la vie. » « Par la grâce », il tend à devenir « ce que le Christ était par nature [2] ». Le modèle de cette vie purgative, c'est la vie du Christ, « la plus amère à tout ce qui est nature et appartient au *moi* », et toutefois la plus aimable, « parce qu'elle nous fait connaître le bien unique et véritable. » [3]

Le terme de cette purification, ce n'est pas l'insensibilité, c'est la désappropriation : « Lorsque la créature, lorsque l'homme perd et dépouille sa propriété, son moi, soi-même, Dieu y entre avec sa propriété, c'est-à-dire avec son moi [4] ». C'est par ces mots que se terminent les chapitres sur la purification.

Les chapitres XXIII à XXXVIII traitent de la voie illuminative.

Les deux premiers, le XXIII[e] et le XXIV[e], et même quelque peu les quatre suivants, forment une transition entre la voie purgative et la voie illuminative ; ils mettent en garde contre les dangers qui se présentent après les exercices de la voie purgative. Voici le début du chapitre XXIII : « Lorsque l'homme a suivi toutes les voies qui le conduisent à la vérité, et qu'il s'y est exercé, et qu'il a passé par l'amertume, tout cela si longuement et si intensivement que, dans sa pensée, tout est enfin accompli, qu'il croit être mort à lui-même, et être sorti de lui-même et être abandonné à Dieu, alors le diable vient avec sa semence. De cette semence sortent deux fruits : une richesse spirituelle, autrement dit un orgueil spirituel, et une liberté fausse, désordonnée. » [5].

Évidemment, l'auteur vise ici les *Bégards* ou *Frères du libre Esprit*. Sans jamais les nommer, il les a, et surtout il les aura désormais presque constamment en vue.

---

1. Ch. 13, début ; MANDEL p. 31, 1.
2. Ch. 14, première moitié ; MANDEL, p. 33-34.
3. Ch. 16 ; MANDEL, 38.
4. Ch. 22 ; MANDEL, 46, 24.
5. MANDEL, 47, 1.

A cette fausse illumination, il faut opposer la véritable : elle vient de Dieu, elle garde l'observation des commandements et elle prend le Christ pour modèle. Voilà les idées que l'auteur développe dans ces six chapitres, et souvent avec une remarquable élévation de pensées et de sentiments.

Les chapitres fondamentaux de cette section sont le XXIX^e^, le XXX^e^ et le XXXVIII^e^, qui décrivent les deux lumières, la vraie et la fausse.

Comme je l'ai dit, le plan de l'auteur est précis, mais ce plan est rempli d'une manière quelque peu primesautière. Ainsi, dans les chapitres sur la voie illuminative, on trouve déjà quelques passages sur l'union de l'âme avec Dieu par l'amour [1]. Toutefois, la plupart de ces passages n'empiètent pas sur la partie suivante autant qu'il pourrait sembler à un œil superficiel ; c'est surtout au point de vue de l'illumination et de la connaissance, au point de vue intellectuel que l'auteur y considère cette union ; il s'agit surtout de la lumière de Dieu inondant l'âme, la noyant dans sa clarté : Dieu enseigne à sa créature « qu'elle ne doit rien désirer que cet Un qu'il est [2] ».

Mais « la lumière ou la connaissance n'est rien ou ne sert de rien sans l'amour ». [3] Il ne suffit donc pas d'être illuminé ; il faut avoir *l'union* par l'amour. L'amour suppose la connaissance, et la connaissance appelle l'amour. [4] Toutefois, elle ne l'entraîne pas nécessairement : « Il est très vrai que l'amour doit être dirigé et instruit par la connaissance ; mais si l'amour ne suit pas la connaissance, il ne résulte rien [de convenable] [5] ». Après la purification et l'illumination doit donc venir l'union. C'est cette *voie unitive* que décrivent les chapitres XXXIX à LI.

Les premières lignes du chapitre XXXIX marquent très nettement la transition : « On demandera peut-être qu'est-ce qu'un homme déifié ou divin ? Réponse. Celui qui est illuminé et éclairé par la lumière éternelle ou divine, qui est enflammé par l'amour éternel ou divin, celui-là est un homme divin ou déifié. *On vient de parler de la lumière.* Mais il importe de rappeler que la lumière ou connaissance n'est rien ou ne sert à rien sans *l'amour* [6] ».

1. Ch. 25, 26, 30, 31, 36, etc.
2. Ch. 30 ; MANDEL, 60, 33
3. Ch. 39, début ; MANDEL, 77, 4.
4. Ch. 40, début ; MANDEL, 78, 26.
5. Ch. 39, vers la fin ; MANDEL, 78, 14.
6. MANDEL, 76, 27.

Les deux lumières, la vraie et la fausse, engendrent deux amours : l'amour de Dieu, et l'amour de soi ou amour-propre.

« Le vrai amour est instruit et conduit par la vraie lumière et la vraie connaissance ; et la lumière vraie, éternelle et divine, enseigne à l'amour de n'aimer que le bien vrai, simple et parfait ; et pour le seul amour du bien, et non pour en tirer une récompense ou un profit quelconque [1] ».

Au contraire, la lumière fausse, naturelle, engendre l'amour de soi ; elle pousse à beaucoup apprendre, mais à aimer le savoir pour lui-même, sans aimer l'objet connu. Ainsi, en s'attachant à l'idée de Dieu, ce ne sera pas à Dieu, mais à soi-même que l'on s'attachera [2].

Et l'auteur continue, en opposant les deux volontés, les deux amours : d'un côté, la volonté qui veut ce que Dieu veut, l'amour qui s'abîme en Dieu ; de l'autre, la volonté propre, l'amour-propre, qui se terminent à l'homme [3]. Et toujours, il nous montre l'illumination ne se suffisant pas à elle-même, mais demandant à être parfaite par le véritable amour [4].

Comme pour la purification et l'illumination, Jésus-Christ est le modèle de l'union : « Cette vie était et est dans le Christ en toute perfection ; autrement, il n'eût pas été le Christ. » « Obéissance, homme nouveau, vraie lumière, vrai amour, vie du Christ, c'est tout un [5] ».

Ainsi, au cours de ses développements sur les trois voies, l'auteur a répété souvent qu'en tout, le Christ était notre *modèle*. Néanmoins, après la description de ces voies, il tient encore à parler du Christ, pour le présenter à un autre point de vue : dans notre ascension vers Dieu, il n'est pas seulement notre modèle, il est notre aide, notre soutien ; c'est lui qui nous permet d'atteindre notre but. A sa manière, lui aussi, il est une voie, la voie par laquelle nous devons aller au Père. C'est là l'objet des chapitres LII, LIII et LIV.

« Tout ce qui a été écrit ici, le Christ l'a enseigné par

1. Ch. 40, vers la fin ; MANDEL, 81, 11.

2. Ch. 40, etc.

3. Ch. 42 (volonté selon Dieu) ; ch. 47 (volonté propre), etc.

4. Ch. 39 (ci-dessus, p. 22). Ch. 41, premier tiers (MANDEL, 82,6) : « Dans cette vraie lumière et dans ce vrai amour... » — Ch. 41, au milieu ; ch. 45, etc. (MANDEL, 83, 13, 22 ; 89, 24) : même union de ces deux mots : la lumière et l'amour.

5. Ch. 41 (au milieu) ; ch. 43 (vers la fin) ; MANDEL, 83, 26 ; 87, 19.

une longue vie, — trente-trois ans et demi —, et par cette courte parole : « Suis-moi ». [1] « Qui suit ainsi le Christ et le sert arrive là même où est le Christ, c'est-à-dire au Père. C'est ce que le Christ dit lui-même : « Père, je veux que là où je suis, là aussi soit mon serviteur. » [2] Quiconque va par cette voie entre par la porte dans la bergerie, c'est-à-dire dans la vie éternelle, et le portier lui ouvrira. Et quiconque va par une autre voie, ou qui s'imagine vouloir ou pouvoir venir au Père ou à la félicité éternelle autrement que par le Christ, celui-là se trompe, car il ne va pas par la bonne voie, et il ne passe pas par la bonne porte. C'est pourquoi on ne lui ouvrira pas, mais il est un voleur et un brigand, comme le dit le Christ [3] ».

Enfin les deux derniers chapitres, le LV[e] et le LVI[e], renferment la conclusion de tout le traité.

« Tout ce qui a été dit jusqu'ici appartient à la vie extérieure ; ce n'est qu'une voie, un accès à la vraie vie, à la vie intérieure [4] ». L'auteur veut dire par là que dans tout ce qui précède, il s'agit de réalités, de doctrines, de préceptes venus du dehors : « En toute vérité, toutes les vertus, tout ce qui est bien et jusqu'au bien qui est Dieu même, ne rendront jamais l'homme vertueux, bon ou heureux, tant qu'ils seront hors de l'âme [5] ». Nous devons nous assimiler Dieu, et parvenir ainsi à la vie intérieure. En quoi consiste-t-elle ? En ce que le meilleur soit « le plus aimé et qu'on le suive [6] ». « Si l'on attribue tout bien au bien unique et éternel, et c'est ce que demandent en effet la justice et la vérité, il faut aussi par justice et en vérité lui attribuer le commencement, le progrès et l'arrivée au but, et c'est à lui aussi qu'on doit attribuer et rapporter cette pensée elle-même, de telle sorte que rien ne soit à l'homme ou à la créature. Ainsi devrait-il en être en vérité, quoi qu'on dise ou quoi qu'on chante. Ainsi arriverait-on à une véritable vie intérieure. [7] »

Comme on le voit, la conclusion de l'opuscule rejoint

1. Ch. 52, début ; MANDEL, 96, 32.

2. Jean, 12, 26, avec réminiscence de 17, 24.

3. Ch. 53, presque au début ; MANDEL, 98, 16. — Allusion à Jean, 10, 1 et suiv.

4. Ch. 55, début ; MANDEL, 100, 19.

5. Ch. 9, début ; MANDEL, 19, 11.

6. Ch. 56, début ; MANDEL, 101, 22.

7. Ch. 56 ; MANDEL, 101, 25. — Ici, le ms. de 1497, peut-être faute d'avoir compris, a notablement abrégé. UHL, 63, 30.

le début. Dans les douze premiers chapitres, le but a été décrit comme à atteindre, dans les deux derniers, il est décrit comme atteint.

Une dernière page du chapitre LVI nous rappelle encore une fois que, pour atteindre cette fin, il faut observer les commandements et aller à Dieu par Jésus-Christ.

Dès lors, on voit quelle est l'idée générale de la *Théologie germanique.*

Les préoccupations favorites des mystiques allemands du XIV^e^ siècle, dit Denifle, c'est la vie de Dieu avant la Trinité, la Trinité, le Verbe de Dieu, les idées divines, les rapports du monde avec Dieu, l'image de Dieu gravée dans le fond de l'âme, et la naissance de Dieu dans le juste, la connaissance humaine, en elle-même et par rapport à Dieu. Par là, ils imitent les scolastiques. Toutefois, plus que les scolastiques, ils aiment à contempler l'essence de Dieu, sa nature silencieuse, en opposition avec les trois personnes de la Trinité. Dans la vie mystique, ils aiment aussi à parler du silence de l'âme, plutôt que d'activité : « Le silence est la louange qui te convient. » [1]

Ces préoccupations sont aussi celles de *la Théologie germanique.* Toutefois, la partie métaphysique n'y est guère qu'à l'état de reflet. On a trop voulu y trouver en ce sens de profonds aperçus : l'auteur aurait eu en vue de nous décrire Dieu, existant à l'origine dans la Déité ou Divinité obscure et profonde, puis par sa pensée se manifestant à lui-même. Et ces profonds aperçus auraient un cachet très panthéiste [2]. Comme on a déjà pu le voir par l'analyse, ce n'est là ni l'objet, ni la tendance du traité. Sans doute, çà et là, l'auteur nous y parle de la nature et des personnes divines [3]. Mais c'est à la dérobée et dans des termes qui nous montrent que, sur ce point comme sur les autres, par exemple sur le sacrement de l'Eucharistie [4], il accepte simplement la doctrine traditionnelle.

Le principal, on pourrait dire l'unique objet de cet opuscule, c'est de nous expliquer les relations surnaturelles du Créateur et de la créature. En outre, dans ses explications, l'auteur a très souvent en vue les *Frères du*

1. *Archiv...*, II (1886), 526. — « Silentium tibi laus ». Cette magnifique parole est tirée de la traduction du psaume 64 par saint Jérôme.

2. WINDSTOSSER, 30 et suiv.

3. Ch. 40, 41, etc.

4. Ch. 43, fin ; MANDEL, 87, 27.

Libre Esprit ou *Bégards*. Non qu'à proprement parler l'œuvre soit dirigée contre eux : avant tout, elle est positive ; l'auteur veut y donner une doctrine, une règle. Mais, en exposant cette doctrine, cette règle, il rencontre ces hérétiques sur sa route ; après avoir montré ce qui est vrai et bien, ils lui servent de contre-partie, de repoussoir ; ils lui permettent d'être plus précis.

Ainsi, le meilleur titre à donner à l'opuscule est celui que l'on trouve dans le manuscrit de 1497, et qu'a reproduit Büttner dans son essai de reconstitution de l'œuvre en allemand moderne : *Le livre de la vie parfaite* [1]. L'auteur est assez peu théologien et encore moins philosophe. Ce n'est pas un traité de métaphysique qu'il a écrit, c'est un traité d'ascétisme mystique, dans le genre de l'*Imitation de Jésus-Christ* ; mais visant plus à la spéculation et à la théologie, plus combattif aussi, en même temps du reste que moins clair, d'une psychologie moins pénétrante, enfin d'une piété plus artificielle et moins vraie.

Voilà le plan et l'objet de la *Théologie germanique ;* on y voit un traité d'intention et même d'allure parfaitement orthodoxes.

Pour achever de dissiper les nuages accumulés sur ce point, nous allons étudier certains passages plus caractéristiques ou plus obscurs. Des endroits obscurs, la *Théologie germanique* en a, comme presque tous les écrits mystiques, plus même encore que la plupart d'entre eux ; au XIVe siècle, la terminologie mystique était moins ferme qu'aujourd'hui ; elle l'était particulièrement peu dans la langue allemande, où l'opuscule a été écrit. Enfin, il ne paraît pas que l'auteur ait été vraiment un homme de génie, ni même un esprit très clair ou d'une formation théologique profonde ; plus que de raison, un peu à la manière d'un refrain qu'il aurait appris, il s'arrête pour dire que ce dont il va parler ne saurait s'exprimer [2]. Mais à étudier de près les passages obscurs du traité, ou même à les lire sans préjugés, *et en se rappelant la théologie catholique de l'époque*, on les trouve vraiment orthodoxes.

1. Herm. Büttner, *Das Büchlein vom vollkommenen Leben* (Iéna, 1907).

2. Ch. 13, fin ; ch. 19, début ; ch. 29, au milieu et à la fin (Mandel, 32, 23 ; 41, 1 ; 58, 1 ; 59, 12), etc.

CHAPITRE II

DIEU EN LUI-MÊME ET DANS SES RAPPORTS AVEC LA CRÉATURE

§ 1. — Dieu et la Trinité.

Comme on vient de le voir, ce n'est qu'incidemment que *la Théologie germanique* parle de Dieu et de la Trinité. Dans ces passages fugitifs, on trouve simplement la doctrine traditionnelle de l'Église.

L'auteur, a-t-on dit, met la Divinité avant la Trinité [1].

Mais c'est là la pure théologie catholique, telle qu'elle s'enseignait au XIII^e^ et au XIV^e^ siècles. Non pas sans doute chronologiquement, mais logiquement, avant les trois personnes divines, comme *substratum* de ces trois personnes, il y a l'Etre divin, profond, silencieux ; c'est sur lui que croissent comme trois tiges, que s'épanouissent comme trois fleurs le Principe de la Connaissance et de l'Amour, puis la Connaissance, enfin l'Amour mutuel de ces deux premières Relations divines [2]. Henri Suso, béatifié par l'Église, a sur ce point des passages absolument semblables à ceux de la *Théologie germanique*. Il dit, par exemple, dans son *Livre de la Vérité* (1327) :

Le Disciple. — En Dieu, qu'appelles-tu le fond et le principe, et que n'appelles-tu pas le fond ?

La Vérité. — J'appelle fond la source et le principe, d'où tout découle.

Le Disciple. — Seigneur, qu'est-ce cela ?

La Vérité. — C'est la nature et l'essence de la Divi-

1. Ch. 16, 29...

2. Pour plus de détails voir H. Denifle, *Eine Geschichte der deutschen Mystik* (Critique de Preger) ; dans *Historisch-politische Blätter*, t. 75 (1875), 907-909 ; — *Meister Eckeharts lateinische Schriften* ; dans *Archiv für Litteratur = und Kirchengeschichte des Mittelalters*, II (1886), 454-461, 524, 678-679.

nité. Et c'est dans cet abîme sans fond que la trinité des personnes s'enfonce dans l'unité, et là toute multiplicité est en un certain sens dépouillée d'elle-même. Là aussi, à le prendre en ce sens, il n'y a rien d'une opération étrangère, mais une obscurité planant en silence à l'intérieur.

Le Disciple. — Hé, cher Seigneur, qu'est-ce donc qui lui donne la première excitation à l'action, et, par-dessus tout, à son action propre, qui est d'engendrer ?

La Vérité. — C'est sa force puissante.

Le Disciple. — Seigneur, qu'est-ce cela ?

La Vérité. — C'est la nature divine dans le Père ; et là, au même instant, elle est grosse de fécondité et d'action ; car alors, selon notre manière d'entendre, la Divinité s'est changée en Dieu.

Le Disciple. — Cher Seigneur, n'est-ce pas là tout un ?

La Vérité. — Oui, la Divinité et Dieu c'est tout un, et pourtant la Divinité n'agit et n'enfante pas, mais Dieu enfante et agit. Et cela vient uniquement d'une diversité de dénomination, selon la capacité de notre raison.

Le Disciple — Je vois bien que je suis arrivé au fond le plus intime de la plus grande simplicité, au delà duquel personne ne peut aller, qui veut suivre la vérité [1].

Dans certains passages, la *Théologie germanique* semblerait prêter davantage à un autre reproche : elle confondrait l'Etre divin lui-même avec la personne du Père. Elle dit par exemple : « Par le Père, j'entends le Bien parfait, simple, qui est tout et qui est au-dessus de tout [2]. » Mais sans qu'on s'en rende bien compte, c'est là une erreur où l'on tombe assez fréquemment, et sans aucune arrière-pensée ni influence hétérodoxe. Mieux encore : en réservant au Père le nom de Dieu, on ne fait qu'employer la langue de saint Paul, du Symbole de Nicée et des Pères grecs [3]. Sur la personne du Père l'auteur n'a aucunement l'intention d'aller contre la doctrine de l'Église. Car, dans

1. Traduit directement de Bihlmeyer, 330, 7 — 331, 12 ; en allemand moderne (traduction fidèle), dans W. Lehmann, *Heinrich Seuses deuche Schriften*, II, (Iéna, 1911), 118-119. — (Traduction française de G. Thiriot, II, 220-222.)

2. Ch. 53 ; Mandel, 99, 2.

3. Th. de Regnon, *Etudes sur la sainte Trinité* I (1892), 336, 363 ; J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, 4e éd. (1919), 337.

le même chapitre, il cite diverses paroles de Jésus-Christ sur son Père : « Père, ceux que vous m'avez donnés, je veux que là où je suis, ils soient avec moi. — Nul ne peut venir à moi, si le Père ne l'attire [1] ». Or, dans la manière dont ces citations sont amenées et commentées, il est impossible de découvrir la moindre trace d'une arrière pensée hétérodoxe.

Il faut aller plus loin. L'auteur dit à la fin du même chapitre : « Lorsque ce qui est parfait et innommé passe dans une âme capable de l'enfantement, qu'il y fait naître son Fils unique, et lui-même avec le Fils, alors on l'appelle Père. » Ce texte suppose, à ne pouvoir s'y méprendre, les données ordinaires de la théologie catholique sur la personne du Père et sur celle du Fils. Dans la Trinité, dit cette théologie, c'est comme principe, principe de la connaissance, que Dieu est Père. Sans doute, dans les œuvres extérieures, dit du moins la théologie de l'Église d'Occident, les trois personnes de la Trinité agissent ensemble. Toutefois, dans les actes qui ont pour fin la créature, on attribue à chaque personne la fonction analogue à celle qu'elle a dans la vie intime de la Trinité, au Père les œuvres de paternité et de puissance, au Fils, celles d'illumination, au Saint-Esprit, celles d'amour ou de sanctification. C'est donc au Père que l'on attribue la création et tout ce qui y ressemble; comme le dit le texte cité, « alors on l'appelle Père » par analogie avec la manière dont, au sein de la Trinité, il est le Père du Verbe éternel [2].

La Théologie germanique, a-t-on dit, ignore le Saint-Esprit [3]. Ce qui est simplement vrai, c'est qu'elle n'insiste pas sur le Saint-Esprit, mais elle ne le nie pas. Dans la phrase finale, elle le mentionne même fort explicitement : « Daigne le Christ nous aider à sortir de nous-même et à faire mourir en nous toute volonté propre, pour ne vivre qu'en la volonté divine, lui qui a abandonné sa volonté au Père céleste, et qui vit et règne éternellement avec Dieu le Père dans l'union du Saint-Esprit en une Trinité parfaite. Amen [4] ».

Les deux dernières lignes, objectera-t-on, ont été ajou-

1. Jean, XVII, 24 ; VII, 44.

2. Ci-après (§ II), nous verrons qu'eux aussi, et peut-être plus encore que le précédent, les nombreux passages où l'auteur parle de la *cause exemplaire* supposent la théologie catholique sur la Trinité.

3. WINDSTOSSER, 37, n. 3.

4. MANDEL, 104, 1.

tées par un copiste. De fait, elles ne se trouvent pas dans le manuscrit de 1497. Mais elles forment une conclusion très naturelle de l'ouvrage. Puis, du XII^e^ au XIV^e^ siècle, on chercherait en vain un théologien ou un mystique qui ait nié le Saint-Esprit. Dans un milieu aussi catholique, aussi trinitariste, d'où cette idée aurait-elle pu venir à notre auteur ? De Plotin ? Il ne le connaissait pas directement, mais par l'intermédiaire d'auteurs orthodoxes, et notamment de Denis l'Aréopagite. Cette négation du Saint-Esprit est donc absolument invraisemblable. D'autant qu'ailleurs l'auteur parle d'un *amour* de Dieu qui reste en Dieu [1]. Il ne lui arrive guère plus souvent de nommer explicitement la seconde Personne, le Verbe de Dieu ; quand il parle des Idées, il ne prend pas soin de nous dire que c'est dans le Verbe qu'elles existent, et, quand il nomme le Fils de Dieu, c'est presque toujours Jésus-Christ qu'il a en vue.

D'un mot, lorsque la *Théologie germanique* parle de la Trinité, c'est toujours sans insister, et simplement pour faire allusion à la doctrine commune [2]. Quand elle parle de « la distinction des personnes », on ne peut parvenir à saisir la moindre arrière-pensée d'insinuer une doctrine nouvelle, et de n'admettre, par exemple, que deux personnes au lieu de trois.

§ II. — Dieu et la créature.

I. *La Théologie germanique et le panthéisme.* — Mais dans la description des relations entre la Divinité et le monde, la *Théologie germanique* ne verse-t-elle pas dans le panthéisme ? C'est l'accusation, ou, sur d'autres lèvres, c'est l'éloge qui a été le plus souvent formulé à son endroit. Elle n'admettrait qu'un seul Etre, qu'une seule connaissance, qu'une seule volonté. D'après elle, Dieu aurait connu trois phases : la Divinité silencieuse, Dieu dans l'éternité, s'épanouissant en trois personnes, Dieu dans l'humanité. « Dieu devient », « Dieu souffre » : ce seraient là aussi deux idées fondamentales de la *Théologie germanique*. Concept allemand, profondément opposé au concept judaïque d'un Dieu tout-puissant, au concept grec d'un Dieu pensée suprême [3].

1. Ch. 36, 41 ; Mandel, 68, 8 ; 81, 27.
2. Ch. 29, 40, 41, Mandel, 58, 9 ; 79, 15 ; 82, 20.
3. H. Büttner, p. xxvii-l. — On renvoie surtout aux ch. 5, 34, 42, 49, 55.

Eh bien, il se peut qu'à d'autres époques, sous d'autres influences, l'auteur de la *Théologie germanique* eût eu ces idées. Elles sont, en effet, au terme de l'âme allemande. Certaines expressions peuvent même peut-être faire croire que chez l'auteur elles existaient à l'état subconscient de tendance lointaine. Mais nous ne craignons pas de le dire : *dans l'œuvre telle qu'elle se présente à nous*, ce panthéisme n'existe pas.

L'allure générale du traité va contre cette conception. Entre le Parfait et l'Imparfait, c'est-à-dire entre Dieu et la créature, *l'auteur met un abîme.* C'est ce que nous apprenons dès le premier chapitre : d'un côté, il y a le Parfait, de l'autre, la créature. Très souvent, au cours du traité, revient ce mot de *créature* ou autres semblables [1].

La créature est « ceci ou cela » ; cette formule revient constamment. On la trouve fréquemment aussi chez les théologiens scolastiques, pour désigner la créature, en l'opposant à Dieu [2]. « Et de toutes ces choses partielles, nulle n'est le Parfait ; de même, le Parfait n'est aucune des choses partielles [3]. »

Souvent, objectera-t-on, l'auteur nous dit que « le Parfait renferme tout [4]. » Mais tous les philosophes spiritualistes tiennent le même langage. Ce langage tient au mystère de la création : Dieu est infini ; pourtant, venant de lui et tenant tout de lui, il y a des êtres placés en dehors de lui, des êtres qui ne sont pas lui.

II. *La Cause exemplaire.* Des créatures, Dieu n'est pas seulement l'auteur, la cause efficiente ; il est aussi la cause exemplaire.

1. Ch. 23, au milieu ; 29 au milieu ; 33 vers le début, etc. ; MANDEL, 47, 18-22 ; 58, 18 ; 64, 21 ; etc.

2. Ces théologiens tenaient cette expression de Boëce. Il dit dans le *De Trinitate*, ch. 2 (MIGNE, *Pat. lat.* t. 64, col. 1250) : « Divina substantia... est id quod est ; reliqua enim non sunt id quod sunt ; unumquodque enim habet esse suum ex his ex quibus est, id est ex partibus tuis, et est *hoc atque hoc*, id est partes suae conjunctae, sed non hoc vel hoc singulariter... Quod vero non est ex hoc atque hoc, sed tantum est hoc, illud vere est id quod est ». Comme on le voit du reste, dans Boëce et dans les scolastiques, l'expression est la même, mais le sens un peu différent: Boëce parle des parties d'un même être, les scolastiques des différents êtres.

Avant Boëce, Plotin avait employé la même expression. L'Un, dit-il, « est sans forme, même intelligible » (Ἄμορφον δὲ ἐκεῖνο, καὶ μορφῆς νοητῆς)... Il ne faut pas dire de l'Un qu'il est *ceci ou cela* (Δεῖ δὲ μηδὲ τὸ ἐκεῖνο, μηδὲ τὸ τοῦτο λέγειν), (Enn. VI, liv. IX, nº 111 : Ed. Didot, (1856), 531, 32, 45 ; trad. Bouillet, III, 542).

Sans doute, cette expression remonte-t-elle plus haut encore. Du moins Aristote avait-il déjà enseigné la même idée (C. PIAT, *Aristote*, 1903, 114).

3. Ch. 1 ; MANDEL, 8, 4.

4. Ch. 1 ; MANDEL, 75. De même, ch. 33, 49, etc.

La théorie de la cause exemplaire domine, imbibe tout l'opuscule. C'est elle qui, par-dessus tout, aide à le bien comprendre.

Dans la philosophie du moyen âge, et tout spécialement dans la philosophie thomiste, cette théorie est d'une importance capitale. Chaque être terrestre a quatre causes : *la cause efficiente*, d'où il vient, *la cause finale*, où il va; *la cause formelle*, qui le constitue tel être et non tel autre, enfin *la cause matérielle*, ou *substratum* sur lequel a travaillé la cause efficiente pour en tirer la cause formelle ou forme substantielle.

Mais la cause formelle elle-même est modelée sur un archétype. Ces archétypes sont en Dieu à l'état d'idées ; ce sont là *les causes exemplaires* des êtres. Il y a quelques années, nous n'existions pas sur la terre ; ici-bas, nous étions dans le grand silence du néant. Avant notre naissance, n'étions-nous donc rien nulle part ? Si : nous étions dans la Pensée éternelle de Dieu.

Mais, en Dieu, une idée ne saurait avoir tel ou tel contour, telle ou telle limite : l'Etre divin, d'une simplicité parfaite, n'admet pas cette multiplicité. C'était donc d'une manière éminente que nous étions en lui : nous y étions, et nous y sommes encore, comme une partie de son Verbe : « Ce qui a été fait était vie en lui [1]. ». Éternellement, nous sommes là, en un exemplaire, en un archétype de ce que nous sommes ici-bas. Éternellement, le Principe de la Pensée, le Père, nous engendre comme une parcelle de sa Pensée ; il nous aime d'un éternel Amour ; et nous-mêmes, par l'Amour éternel, par le Saint-Esprit, nous nous retournons, parcelles du Verbe, vers le Père éternel, vers le Principe qui nous a engendrés.

C'est d'après cet exemplaire, d'après ces archétypes que Dieu a créé. Un jour il est, pour ainsi dire, sorti de lui-même ; il a semé en dehors de lui une partie des idées contenues dans son Verbe ; il les a extériorisées dans la création. L'univers est une participation du Verbe : chaque être fini est sorti de la Pensée infinie de Dieu.

C'est ce que saint Thomas expose fréquemment, et particulièrement dans sa *Somme Théologique* : « Tout est vie en Dieu, dit-il. En effet, la vie de Dieu, c'est de penser. Or en Dieu, entendement, objet perçu par l'en-

1. Très répandue au moyen âge, cette interprétation du texte de saint Jean lui venait de saint Augustin : *De Genesi ad litteram*, l. II, c.VI, n° 12 (MIGNE, t. 34, col. 263) ; *In Johannis Evang.* Tract. I, n° 16-17 (MIGNE, t. 34 ; col. 1383). Voir J. LE BRETON, *Les origines du dogme de la Trinité*, 4e édit. (1919), 586-589.

dement, acte de l'entendement c'est tout un. Donc, tout ce qui est en Dieu comme perçu par l'entendement vit en lui ou mieux est sa vie. Mais tout ce qui a été fait par Dieu est en lui à l'état d'idée. Il s'ensuit donc qu'en Dieu tous ces êtres sont la vie même de Dieu... Dans la pensée divine, ces êtres existent plus véritablement qu'en eux-mêmes ; car en Dieu ils ont une vie incréée, en eux-mêmes, une vie créée [1]. »

Par là, les théologiens catholiques expliquent d'une manière très philosophique, d'une manière sublime et éthérée, que nous sommes les Fils de Dieu ou plutôt les Fils du Père.

Dans la Trinité, le Père, c'est Dieu en tant que principe de la connaissance qu'il a de lui-même, le Fils, c'est cette connaissance elle-même, c'est l'idée infinie par laquelle Dieu se révèle à lui-même. Dès lors, il y a en Dieu le Penseur et la Pensée, autrement dit le Père et le Fils.

Mais nous-mêmes, nous sommes compris dans cette Pensée infinie de Dieu ; nous y avons notre *cause exemplaire*. Ainsi d'une manière analogue au Verbe, nous sommes les Fils de Dieu ; nous sommes les idées de Dieu, les pensées du Penseur infini. Avant même que par l'Incarnation et le baptême nous entrions dans l'ordre surnaturel, devenant ainsi par adoption les frères de Jésus-Christ, nous sommes déjà les fils du Père.

Avec cette théorie grandiose, l'école d'Albert le Grand et de saint Thomas a couronné l'aristotélisme par le platonisme, ou mieux par le néoplatonisme, mais par un néoplatonisme chrétien. Ce n'est pas en elles-mêmes, en dehors de Dieu, qu'existent les idées archétypes, comme l'a peut-être voulu Platon ; ce n'est pas non plus dans une Intelligence sortie on ne sait comment de l'*Un* primorial et inconscient, comme l'a voulu Plotin. La théorie de ces théologiens suppose la théologie catholique sur les relations de paternité et de filiation dans la Trinité. C'était surtout de saint Augustin et de Denis que le moyen âge tenait ce néoplatonisme.

De la théologie du XIII^e^ siècle, la théorie de la cause exemplaire passa chez les mystiques de l'âge suivant. « Les saints maîtres de la doctrine, dit Eckhart, nous

1. *Summa Theol.* I, qu. 18, a-4, le titre, le corps de l'article, et ad 3^um^. On pourrait citer vingt passages de ce genre. Voir la table des Œuvres de saint Thomas (Vivès, 1871-1879), t. XXXIII, XXXIV, ou simplement une bonne table de la *Somme théologique*.

enseignent que toutes choses ont existé éternellement en Dieu. Non sans doute de la manière palpable dont nous existons aujourd'hui ; nous étions éternellement en lui comme l'œuvre d'art dans la pensée du maître [1]. »

On trouve la même théorie dans Tauler et dans Suso. Tauler dit, dans son *sermon pour le XIV*e *dimanche après la Trinité* : « Tout ce que Dieu a créé, il en a éternellement les idées en lui-même, dans son Fils unique Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est le prototype de toutes les créatures. Mais ces idées ne sont pas en Dieu ce qu'elles sont en elles-mêmes (autrement dit dans les créatures) ; en Dieu elles vivent sans commencement comme sans fin [2] ». Et dans le *second Sermon pour la fête de saint Jean-Baptiste* : « Avant d'être créé, l'homme était éternellement en Dieu. Dans cet état, il était vraiment Dieu en Dieu. Saint Jean ne dit-il pas : *Ce qui a été fait était vie en lui.* Ce par quoi il est homme, il l'a donc été éternellement en Dieu, dans une vie incréée [3]. »

Dans sa *Vie*, Suso dit à sa fille spirituelle Élisabeth Staglin : « Sous leur aspect immuable, l'homme juste et toutes choses existent dans l'intelligence superessentielle de Dieu, sans aucune distinction formelle [4]. » Dans le *Livre de la Vérité*, il dit, beaucoup plus explicitement encore :

« Le Disciple : Éternelle vérité, comment les créatures ont-elles existé éternellement en Dieu ?

La Vérité : Elles étaient là dans leur exemplaire éternel.

---

1. Büttner I, 182 : *Von dem Zorne der Seele und von ihrer rechten Stätte, De l'inquiétude de l'âme et de son lieu véritable.* Même passage que dans Pfeiffer, 502, 23 : *Von der überwart der gotheit, De la vigilance divine.* — Tels quels, ni l'un ni l'autre de ces traités ne sont d'Eckhart, mais ils reproduisent ses idées, et ils ont peut-être été composés avec des passages de ses sermons. Büttner, I, 230 ; Spamer (1909), 385-391.

Ces « saints maîtres de la doctrine », c'était avant tout saint Thomas, qu'ici Eckhart se borne presque à traduire. « Als die kunst in dem meister ». — « Similitudo domusprae existit in mente aedificatoris. — Artifex producit determinatam formam in materia propter exemplar ad quod inspicit. » *S. Theol.* I[a], qu. XV, a 1, c ; qu. XLIV, a 2, c. ; etc.

2. Surius, 446 ; Noël, IV, 72. — Ce texte reproduit certainement la pensée de Tauler. Mais Tauler ne l'eût sans doute pas écrit tel quel ; « N. S. J. C. », par exemple, désigne bien plutôt la nature humaine de l'Homme-Dieu que sa nature et sa personne divines. Tauler prononçait ses sermons ; des auditeurs ou plutôt des auditrices les reproduisaient ; et, jusqu'à présent, nous ne possédons le sermon d'où ce texte est tiré que dans la traduction ou mieux la paraphrase latine de Surius. Que d'intermédiaires entre la pensée de Tauler et nous !

3. Surius, 563 ; Noël, V, 115. Voir aussi G. Siedel, *Die Mystik Taulers* (1911), 35.

4. Bihlmeyer, 157, 20 ; Thiriot, I, 245.

LE DISCIPLE : Qu'est-ce que cet exemplaire ?

LA VÉRITÉ : C'est l'essence éternelle de Dieu, en tant qu'il permet à la créature de l'atteindre en y participant. Et remarque bien qu'éternellement toutes les créatures sont Dieu en Dieu, et que là elles n'ont aucune distinction fondamentale. En tant qu'elles sont en Dieu, elles ont la même vie, la même essence et la même puissance (que Dieu) ; elles sont le même Un et rien de moins. Mais après leur sortie de Dieu, quand elles prennent leur être propre, alors chacune a son être séparé avec sa forme propre, qui lui donne son essence naturelle ; car la forme donne l'essence, distincte et séparée à la fois de la vie de Dieu et de toutes les autres vies [1] ».

Vers la fin de sa vie (1362-1365) Suso lui-même a réuni sous un même titre ses quatre principales œuvres mystiques : sa *Vie*, le *Livre de la Sagesse éternelle*, le *Livre de la Vérité*, le *Petit Livre des Lettres* ; et ce titre général, c'est l'*Exemplaire* [2].

Bref, la théorie de la cause exemplaire est à l'origine de toutes les spéculations d'Eckhart, de Tauler et de Suso sur la vie de l'âme et le retour de l'âme à Dieu.

Il en est de même pour la *Théologie germanique*. On lit, par exemple, au chapitre XXXIV : « Dieu est tout, essentiellement et originairement. Il est l'être de tous les êtres, la vie de tous les vivants, la sagesse de tous les sages. Toutes choses ont leur être en Dieu plus véritablement qu'en elles-mêmes, avec leurs facultés, leur vie et tout ce qui s'y rapporte. [3] » Et lorsque l'auteur nous parle d'un Dieu « au-dessus et en dehors de toute manière d'être, de toute mesure et de tout ordre, et qui donne à tout la manière d'être, l'ordre, la mesure et la convenance [4] », c'est encore évidemment la théorie de la cause exemplaire qu'il a en vue.

Pour entendre l'opuscule, il faut constamment se rappeler cette théorie. C'est elle qui est au-dessous de l'expression : La créature est « ceci ou cela [5] » ; elle que, plus

1. BIHLMEYER, 331, 16 ; THIRIOT, II, 222. Sur le cachet très thomiste de ce passage, voir ci-dessous, p. 66-67.

2. Ces dernières années, on s'est demandé si ce titre et la réunion de ces quatre œuvres remontaient à Suso. Voir G. WOLF (1915), 166-167. En tout cas, ce titre répond parfaitement aux préoccupations de l'époque.

3. Ch. 34 ; MANDEL, 65, 25. — Ce passage semble être le reflet de celui de saint Thomas qu'on a lu il y a un instant.

4. Ch. XXXVII, début ; MANDEL, 69, 15. Ci-après, p. 37.

5. Ci-dessus, p. 31.

explicitement encore, nous trouverons dans le retour de la créature vers Dieu [1]. Partout, l'opuscule met en face du fini l'Infini d'où il est sorti, et où se trouve sa mesure éminente.

C'est cette théorie, notamment, qui nous donne le vrai sens, d'un mot à première vue assez énigmatique : le mot *scheinen, paraître,* dont à deux reprises l'auteur se sert pour désigner l'être des créatures : « L'imparfait, dit-il,... *paraît* quelque chose, ceci ou cela, et on l'appelle créature. » — « Parmi les créatures, l'une est meilleure que l'autre, suivant que le bien éternel *paraît* et agit plus ou moins dans l'une que dans l'autre [2] ».

Ces passages évoquent-ils l'idée d'un panthéisme émanatiste ? Non. Alors même qu'ici le mot *scheinen* aurait le sens de simple apparence, on n'en serait pas autorisé à lui donner dès lors un sens panthéiste ; Denifle cite plusieurs passages de saint Augustin et même de saint Thomas où on lit qu'en comparaison de Dieu les créatures n'ont qu'une apparence d'être, qu'elles sont un pur néant [3]. Mais quelque fréquent que soit ce sens d'*apparence* donné au mot *scheinen,* il n'est que dérivé ; le sens premier est *luire, briller,* d'où, non loin de là, *se manifester.* Comme le montre le contexte, c'est ce sens d'une *réalité* qui luit et se manifeste que l'on trouve ici : Dieu, la suprême réalité, luit et se manifeste dans une autre réalité, la créature ; la créature manifeste Dieu, non seulement comme son auteur, mais encore comme son exemplaire.

§ III. — La Divinité et Dieu.

Mais, en faveur d'un panthéisme émanatiste se présentent quelques passages d'une autre allure. Sans doute, on voit assez vite qu'eux aussi ils sont influencés par la théorie de la cause exemplaire ; mais, en outre, ils semblent faire dépendre l'être de Dieu de celui de la créature. On y voit que la Divinité est sans action ; c'est par la création qu'elle devient agissante ; bien plus, la créature est nécessaire à Dieu : « Dieu veut donc que cela [la grâce] soit mis en œuvre et traduit en acte, et sans la créature il ne peut en être ainsi. Bien plus, s'il ne devait

1. Ch. 29, 30, 38, 49, 50.

2. Ch. 1, 6 ; Mandel, 8, l. 3 ; 15, l. 6.

3. *Archiv,* II, 515, n. 2. — Beaux passages similaires dans la *Théologie germanique,* par ex., ch. 33 : « La créature, comme telle et par elle-même, n'est rien et n'a rien... » Mandel, 64, 21.

jamais y avoir ni ceci, ni cela, ou si [de fait], il n'y avait ni ceci ni cela [c'est-à-dire aucune créature], ou s'il n'y avait aucune œuvre, ou aucune activité, ou autre chose semblable, que serait ou que pourrait être Dieu lui-même, ou de qui serait-il Dieu ? [1] »

Et au chapitre XXXVII : « On dit et c'est la vérité : Dieu est au-dessus et en dehors de toute manière d'être, de toute mesure et de tout ordre, et il donne à tout la manière d'être, l'ordre, la mesure et la convenance. Voici comment il faut l'entendre. Dieu veut tout cela, et il ne peut l'avoir en lui-même, sans créature ; car en Dieu sans créature, il n'y a ni ordre, ni désordre, ni manière d'être, ni absence de manière d'être, ni rien de semblable. C'est pourquoi il veut que tout cela soit et se développe, aspire à être et à se développer [2]. »

Il nous est impossible de voir dans ces textes l'expression d'un panthéisme émanatiste. Car dans les pages environnantes, l'auteur ne cesse de nous parler des *créatures* pour les opposer à Dieu. Ces passages prouveraient donc tout au plus la nécessité de la création. Mais cette conclusion même serait excessive ; car dans les mêmes passages, l'auteur nous parle d'une volonté de Dieu qui s'est décidée à créer. Ailleurs, du reste, l'auteur nous dit en toutes lettres que Dieu est libre : « On dit que Dieu n'a besoin de rien, *qu'il est libre*, sans barrières, ni entraves, qu'il est au-dessus de tout, etc. ; tout cela est vrai [3]. » L'auteur est obsédé non de l'idée panthéiste d'un être indéfini qui, pour se compléter, a besoin d'évoluer dans l'être fractionné, mais de l'idée aristotélicienne d'un premier moteur « immuable et immobile [4] ». Emporté par l'idée que ce moteur doit attirer quelque chose à lui, il se dit qu'à cette fin Dieu se devait à lui-même de créer des êtres ; en regard de sa vie nécessaire [5], qui est à elle-même sa propre mesure, il se devait de placer les êtres contingents [6], réglés par sa vie infinie, et qui n'ont de vie et de

1. Ch. 29 ; MANDEL, 59, 7. — Pour les mots de la fin : « De qui serait-il Dieu ? » nous suivons la leçon de Pfeiffer, p. 118, et de Uhl, p. 35, 21 : « Wess got wer er ? » La leçon de Mandel porte : « Que serait-il ; — was wer er ? » C'est une pure répétition de ce que l'on trouve à la ligne précédente.

2. MANDEL, 69, 15. Voir aussi ch. 48, 49 ; MANDEL, 92, 19 ; 92, 32.

3. Ch. 38 ; MANDEL, 72, 16.

4. Ch. 1. presqu'au début ; MANDEL, p. 7, l. 8 ; ci-après, p. 69.

5. *Wesen*. Ch. 1, passim ; MANDEL, p. 7, l. 4, 6, etc., etc.

6. *Zufall*. MANDEL Ch. 1 ; 9, l. 21 ; BERNHART, 198, note 9.

vérité qu'autant qu'ils sont sur le modèle de cette vie suprême. Déjà, au simple point de vue intellectuel, spéculatif, les deux concepts de la vie de Dieu et de la vie de la créature s'attirent : la vie contingente de la créature est Dieu en Dieu, sa cause exemplaire ; en ce sens déjà, bien que peut-être un peu subtilement, Dieu ne saurait donc se concevoir sans la créature : il ne saurait se concevoir sans les idées de tous les êtres qu'il a créés ou pourrait créer [1]. Mais, du point de vue de Dieu créant par amour et attirant à lui sa créature, les notions de Dieu et de la créature sont encore beaucoup plus étroitement unies. Le bien aime à se répandre, la création a permis à Dieu de communiquer une partie des biens qu'il possède éminemment en lui-même [2]. La création chante la gloire de Dieu : par sa beauté, par son obéissance, par son retour vers Dieu, la créature proclame la beauté de Dieu, sa sagesse et sa bonté ; s'il n'y avait pas eu de création, Dieu n'aurait pas reçu de gloire extérieure.

Dans ses spéculations sur la nécessité de la création, l'auteur finit par ne plus penser qu'à l'homme : l'homme est nécessaire à Dieu, parce qu'il connaît Dieu, qu'il va consciemment vers lui [3]. C'est là une nouvelle preuve que dans ses spéculations sur ce point, ce ne sont pas des idées émanatistes qui le hantent mais celle de la gloire de Dieu chantée par la création.

Dans ces passages, l'auteur est visiblement influencé par saint Augustin, et plus encore par Denis, qui domina si étrangement tout le moyen-âge. Fréquemment, et surtout au chapitre IV de ses *Noms divins*, Denis dit que la bonté est « l'essence même » de Dieu ; dès lors, ajoute-t-il, cette bonté se répand dans tous les êtres. Ainsi, sans y penser, le soleil éclaire-t-il tout ce qui est capable de recevoir sa lumière [4].

Par là, Denis est-il panthéiste ? Non ; du panthéisme, il aurait tout au plus des restes inconscients ; constamment, il prend soin de rattacher sa doctrine à celle des Écritures et de l'Église. Nie-t-il du moins la liberté divine dans l'acte de la création ? Il ne semble pas se poser la question. Il n'est occupé que d'affirmer en Dieu la loi de l'amour.

C'est là aussi la préoccupation de *la Théologie germa-*

1. DENIFLE, dans *Historisch-politische Blätter*, 75 (1875), 913.
2. *Summa theol.* I, qu. 44, a. 4.
3. Ch. 48-50 ; MANDEL, 92, 14-95, 14.
4. MIGNE, *Pat. gr*, III, col. 693.

nique. Mais, épuisant la comparaison entre le soleil et Dieu, n'estimerait-elle pas du moins que l'action de Dieu, comme celle du soleil, est nécessaire, sans liberté aucune ? Non, dit saint Thomas; il se fait souvent cette objection, et répond par une distinction : la comparaison, dit-il, ne doit s'entendre que du côté de l'effet produit : diffusion de la lumière du soleil, diffusion de la bonté de Dieu. Mais, du côté des deux causes, la similitude n'existe pas : le soleil luit nécessairement, Dieu crée librement[1]. Ce que la *Théologie germanique* nous dit de la liberté de Dieu à l'endroit de la création nous montre que c'est là son explication à lui-même.

Enfin, dans ces passages, et c'est là sans doute la clef principale des obscurités qu'ils renferment, il y a une simple spéculation verbale sur le mot Dieu.

D'après les travaux les plus récents, l'étymologie du mot *Deus* est inconnue [2]. Mais plusieurs Pères de l'Église et les théologiens scolastiques ont précisé le sens de ce mot : ils en ont fait un *nom relatif*, c'est-à-dire marquant une relation de l'Etre suprême avec le monde. En Dieu, comme on le fait encore assez fréquemment aujourd'hui, on aimait à distinguer deux modes d'être : sa vie et ses attributs *quiescents*, ceux qui regardent l'être, comme l'infinité, la simplicité, l'éternité ; sa vie et ses attributs *actifs*, comme la toute-puissance, la science et la volonté, ainsi que les actions qui produisent la distinction des trois personnes. D'après un principe un peu différent, d'autres distinguaient les attributs absolus et les attributs relatifs. Les premiers regardent Dieu, les seconds impliquent un rapport aux créatures. Comme on peut s'en rendre compte, tous les attributs quiescents sont absolus. Mais des attributs d'action, les uns sont absolus, d'autres sont relatifs. Les attributs actifs et absolus se terminent à Dieu : il y a en Dieu une science, un amour qui regardent Dieu en lui-même. En outre, la révélation nous dit que ces actions ont pour termes les trois personnes de la Trinité. Mais ces trois personnes n'agissent séparément qu'au sein de Dieu ; dans la création, dans la

1. J. Durantel, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis* (1919), 146-147. On peut y voir les nombreux passages où saint Thomas cite et commente ce texte de Denis.

2. Θέος aurait la même racine que τίθημι ; il signifierait « ordonnateur et directeur. » J. B. Vimmer, S. J. *Die Etymologie des Wortes* θέος, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 43 (1919), 193-212. L'auteur ne parle pas du mot *Deus*. Pour le mot *Gott*, il évoquerait l'idée d'une *boisson* offerte à la Divinité. *Même Revue*, 41 (1917), 625-655.

providence, leur action n'est pas séparée : c'est comme Dieu que Dieu y agit, et non en tant que Père, Fils ou Saint-Esprit. Les actions qui produisent la distinction des personnes sont donc des attributs à la fois actifs et absolus. Au contraire, la création, la providence sont des attributs actifs et relatifs : l'action de Dieu s'y termine à la créature[1].

Or, c'est aux attributs d'action qu'au moyen âge l'on rattachait le nom de Dieu. Dans leurs spéculations sur la Trinité, théologiens et mystiques aimaient à dire que c'était par la production des personnes que la Divinité profonde, silencieuse devenait Dieu [2]. C'est là le langage de notre auteur : c'est comme Dieu, dit-il, et non comme *Déité* ou *Divinité* que dans la Trinité, l'Etre suprême se manifeste à lui-même, et produit les personnes [3].

Souvent même, c'était uniquement aux *attributs relatifs* que le moyen-âge rattachait le nom de Dieu. Au commencement du XIII[e] siècle, Alexandre de Halès (+ 1245) écrivait : « Dieu peut être appelé *nôtre* parce que le mot *Dieu* est un nom d'opération ; d'où pour marquer l'effet produit, on l'appelle *notre Dieu*. Il n'en est pas ainsi de l'essence (divine) ; c'est pourquoi on ne peut l'appeler *nôtre* [4] ».

D'une manière plus expressive encore, saint Thomas, puis Eckhart rattacheront le mot *Dieu* aux opérations divines qui se terminent à la créature. Saint Thomas dit : « Ce n'est pas directement que nous connaissons Dieu, c'est par ses opérations. Ce n'est donc que par ses opérations, et par les effets qui s'ensuivent, que nous pouvons le nommer. Si l'on considère la manière dont on est arrivé à ce nom de Dieu, on voit qu'il est bien un nom d'opération ; en effet, il indique la providence universelle [5]».

---

1. Voir des précisions dans REGNON, *Études sur la sainte Trinité* ; I (1892). 474-499.

2. Par ex. Suso ; ci-dessus, p. 28.

3. Ch. 29 ; MANDEL, 58, 2.

4. « Deus potest dici noster, quia Deus est nomen operationis..., unde ratione effectus connotati dicitur Deus noster. Essentia vero nullum habet hujusmodi respectum ; unde nec dicitur nostra. » ALEXANDRI DE ALES, *Summa theologica*, Pars I[a], qu. 63, membrum 3 (Édition de Lyon, 1515, I, f. 151[v]-152[r]).

5. *Summa theol.*, p. I[a], qu. 13, a. 8. — Saint Thomas renvoie à un texte similaire de Denis, *De divinis nominibus*, ch. 12 (MIGNE, *Patr. gr.* t. 3, col. 969) : « Θεότης δὲ ἡ πάντα Θεωμένη πρόνοια, καὶ ἀγαθότητι παντελεῖ καὶ πάντα περιθέουσα καὶ συνέχουσα » — De même encore saint Thomas, *In Sent.* I, dist. II, expositio textus; il se réfère à des étymologies données par saint Jean Damascène : Θέειν, currere (vel fovere, dit saint Thomas), αἴθειν, urere (ardere, dit saint Thomas), θεᾶσθαι, conspicere. *In Sent.* I, dist. XVIII, qu. 1, art. 5, ad 6 (éd. Fretté, chez

Mais, ajoute saint Thomas, quoique pris de l'*opération*, et de l'opération à l'endroit de la créature, le mot *Dieu* n'en a pas moins fini par signifier la *nature* même de l'Etre suprême.

Eckhart avait dit dans le même sens, mais plus obscurément, à sa manière ordinaire : « Avant qu'il y eût des créatures, Dieu n'était pas Dieu ; il était ce qu'il était [1]. » Dans le sermon *Sur la contemplation de Dieu et la félicité*, il développe longuement la même idée : « Que Dieu soit Dieu, dit-il, j'en suis une cause. C'est à l'âme que Dieu doit d'être *Dieu* ; c'est à lui-même qu'il doit d'être *Divinité*... Ce n'est que Dieu qui agit et qui a créé toutes choses ; la Divinité n'agit pas, elle ne connaît pas d'action créatrice [2]. »

Plus tard, le très orthodoxe Angelus Silesius écrira : « Je sais que sans moi Dieu ne saurait vivre un seul instant. Si je suis annihilé, il doit nécessairement rendre l'âme [3]. »

L'auteur de la *Théologie germanique* aime peu le mot *Dieu* ; il préfère les noms absolus : le Parfait, l'Un, la Vérité, le Bien suprême. Peut-être aussi n'a-t-il pas parfaitement saisi les spéculations sur le mot *Dieu* ; il ne semble pas avoir eu une grande érudition, et c'était sans doute surtout d'Eckhart qu'il tenait cette distinction entre la Divinité et Dieu. Il en sera venu ainsi aux expressions obscures par lesquelles il essaie d'exprimer les rapports de Dieu avec le monde. Lui-même, il se rend compte qu'il n'est pas sur un terrain assez connu ; aussi ajoute-t-il : « Il faut ici se retourner et s'arrêter ; en poursuivant et en approfondissant cette idée, on pourrait en arriver à ne plus savoir où l'on serait, ni comment on en pourrait sortir [4]. »

Vivès, VII, 1873, p. 42-43 ; 233) ; saint JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa*, lib. I, c. IX (MIGNE, 94, col. 835).

C'était surtout à Θεᾶσθαι, c'est-à-dire à l'idée de *vigilance*, que l'on rattachait le mot *Dieu*.

1. BÜTTNER, I, 171-172 (PFEIFFER, 281, 27). Voir aussi DENIFLE, *Archiv*, II, 481, surtout la note.

2. BÜTTNER, I, 198-199 ; dans le même sens, BÜTTNER, I, 147-148 ; 176 (PFEIFFER, 180-181 ; 284, 9.)

3. Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben ;
Werde ich zu nicht, er muss von Noth den Geist aufgeben.
Cherubinischer Wandersmann (éd. M. BÖLSCHE, Iéna, Diedrichs, 1905, nº 8 ; voir aussi les nºs voisins).

4. Ch. 29, fin ; MANDEL, 59, 12.

§ IV. — Le panthéisme d'Eckhart.

La Théologie germanique n'a donc rien d'un panthéisme émanatiste. Mais peu de temps avant qu'elle vit le jour, au commencement du XIVe siècle, avait paru un autre panthéisme plus subtil, celui de Maître Eckhart.

Les travaux sur Eckhart sont loin d'être arrivés à des conclusions quelque peu définitives. Il faudrait voir notamment si, sur ce qui a trait à la production du monde par Dieu, il ne serait pas augustinien plutôt que thomiste : les idées de saint Augustin sur ce point n'avaient-elles pas quelque réminiscence des conceptions semi-panthéistes de Plotin [1] ; ces réminiscences, Eckhart ne les aurait-il pas ravivées et accrues ? Tant que les œuvres d'Eckhart n'auront pas été en majeure partie publiées et datées, ce point et d'autres resteront obscurs.

En restant sur un terrain moins fuyant, on peut dire du moins que, jusqu'à présent, le panthéisme d'Eckhart se présente sous deux aspects principaux : Dieu est *l'esse commune*, l'existence de tous les êtres ; — la nativité de Dieu dans l'âme du juste est absolument la même que celle du Fils de Dieu au sein de la Trinité. Entre ces deux idées, comme aggravation de la première et comme préliminaire à la seconde, se place une forte tendance à l'identification de la cause formelle et de la cause exemplaire, du moins chez les parfaits.

Dieu est l'être universel ; il est cet *être commun*, d'où sont tirées les *existences*, que Jean Eckhart, après saint Thomas, distingue réellement des essences, même créées [2]. Cette forme du panthéisme d'Eckhart a été mise en relief par Denifle [3] : « Eckhart regarde Dieu comme l'*esse formale*. Par rapport à la créature, Dieu est comme l'acte à la puissance, la forme à la matière, l'unité au nombre. Sans ambages, Eckhart vient nous dire que Dieu est « le premier acte formel dans toutes les œuvres de l'homme et de la nature [4]. »

Malheureusement, Denifle n'a publié que la moindre partie des textes sur lesquels il s'appuie, et l'expression de « premier acte formel » est peu thomiste. Entend-il par

1. Ch. Boyer, S. J., *L'idée de Vérité dans la philosophie de saint Augustin* (1920), 152, n. 1.

2. *Archiv*, II, 439, 489.

3. *Archiv*. II, 484-518.

4. *Archiv*. II, 499 : « Primus actus formalis in omni opere artis et naturae ». Voir aussi p. 587, l. 1. Mais Denifle n'a pas publié l'écrit d'où il a tiré cette citation.

là l'*acte premier*, ou essence ? Non, sans doute, mais plutôt l'*acte second*, ou existence, en d'autres termes, la position de l'essence dans l'existence. En effet, il est certainement thomiste, d'idée comme de terminologie, de regarder l'*existence* comme ce qu'il y a *de plus formel* dans les êtres [1]. Si vraiment Eckhart a confondu cette existence avec l'être divin, il a donc déifié ce qu'il y a de plus *actué* dans l'univers. Mais le pseudo Denis n'avait-il pas dit que « Dieu est l'être pour tout ce qui existe ? [2] ». Eckhart aura peut-être pris cette expression trop à la lettre.

Eckhart aurait-il aussi identifié la cause formelle à la cause exemplaire ? Ce serait là un panthéisme non déguisé : Simple émanation de l'*Un*, les êtres partiels en arriveraient à s'absorber en lui. Denifle nie qu'Eckhart soit allé jusque-là [3]. Il a sans doute raison. Toutefois, il faut reconnaître qu'à ce panthéisme Eckhart manifeste ça et là de fortes tendances. Pour l'âme humaine, en particulier, avec quelle insistance ne proclame-t-il pas que sa perfection consiste à retourner à sa cause exemplaire, à s'identifier avec elle [4] !

On reprochait à Eckhart d'avoir enseigné que dans l'âme il y avait quelque chose d'incréé et d'incréable ; c'était l'intelligence. Cette proposition a été condamnée en 1329 [5]. Or l'*intellectualité* est bien en effet la cause formelle de l'homme, ce qui au milieu de tous les autres animaux constitue l'homme dans une espèce à part. Dès lors, entre la cause exemplaire et cette cause formelle, entre Dieu et l'homme quelle différence réelle pourrait-il encore subsister ?

Enfin le point sans doute le plus accusé du panthéisme

---

1. « Illud quod est *maxime formale omnium est ipsum esse.* » *Sum. Th.* P. I[a],qu. VII, a.1. — « Esse est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit *formale respectu omnium* quae in re sunt. » P. I[a], qu. VIII, a. 1. — De même P. I[a], qu. IV, a. 1, ad 3.

Je remercie les RR. PP. Gardeil et Blanche des lumières qu'ils m'ont données sur ce point délicat.

2. Τὸ εἶναι τοῖς ὀπωσοῦν οὖσι. *Noms divins*, ch. V, nº 4 (MIGNE, 3 col. 817.). — Saint Thomas cite deux fois ce texte. *In Sent.* I, dist. VIII, qu. 1,a. 2 : « Ipse Deus est esse existentibus; » — *Sum.Theol.* P. I[a], qu. IV. a.2 : « Ipse est esse subsistentibus. » (Voir DURANTEL, *Saint Thomas et le pseudo Denis* (1919), 178-179). Il l'explique de la cause efficiente et de la cause exemplaire.

3. *Archiv.*, II, 508-509, 518, etc.

4. Voir le sermon *Vom Gottesreich* : BÜTTNER, II, 189-211 (capital pour l'intelligence d'Eckhart).

5. DENZINGER, *Enchiridion*, 10e éd. (1908), nº 527.

d'Eckhart est sa conception de « la nativité de Dieu dans l'âme du juste [1]. » Parmi les 28 propositions condamnées en 1329, 6 ont pour objet cette nativité [2].

Cette théorie apparaît moins dans les écrits latins, mais dans les écrits allemands elle tient une place prépondérante. Du reste, Eckhart semble n'y être arrivé pleinement que dans ses dernières années. Il dit par exemple dans son *Sermon sur l'homme juste* : « Dans l'éternité, le Père engendre son Fils comme sa parfaite image. J'ajoute : Il l'a enfanté dans mon âme ! Et il l'enfante absolument comme dans l'éternité, sans aucune différence. Il l'enfante sans cesse. Et j'ajoute : Il m'enfante comme son Fils et comme le même Fils. Tout ce que Dieu fait est un ; il m'enfante donc comme son Fils, sans différence aucune [3]. »

Eckhart a notamment en ce sens ses quatre sermons sur « la génération éternelle [4]. » Dans le premier, il expose que cette génération ne se produit que dans l'âme arrivée à la perfection ; puis, il se pose la question : « Comment Dieu le Père enfante-t-il son Fils dans l'âme ? Comme la créature, en image et ressemblance ? » Il répond : « Non, certes, mais absolument comme il l'enfante dans l'éternité, sans différence aucune [5]. » Et dans le second : « Comme je l'ai dit plusieurs fois, je soutiens que, dans l'âme du juste, cette génération éternelle s'accomplit absolument de la même manière que dans l'éternité, sans différence aucune ; car ce n'est qu'une seule et même génération [6]. »

---

1. M. Pahncke, *Ein Grundgedanke der deutschen Predigt Meister Eckeharts* ; dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XXXIV (1913), 58-73. Voir aussi H. Delacroix (1899), 278.

2. Prop. 11-13, 20-22.

3. Büttner, I, 134 (Pfeiffer, 205). — C'est la 22e des propositions condamnées en 1329 : « Pater generat me suum Filium et eumdem Filium. Quidquid Deus operatur hoc est unum ; propter hoc generat ipse me suum Filium sine omni distinctione. » Denzinger, nº 522. — Pahncke cite 19 autres sermons et deux traités où se trouvent des passages semblables : *Art. cité*, 62-68.

4. Büttner, I, 32-70 (Pfeiffer, 3-30).

5. Büttner, I, 37 (Pfeiffer, 6. l. 5).

6. Büttner I, 44 (Pfeiffer, 10, l. 31).

Les premiers éditeurs de Tauler (1498, etc.) et Surius donnent comme de Tauler au moins trois de ces sermons d'Eckhart (Büttner, I, 32-44 = Surius, 51-57 (Noël, I, 321-339) ; — Buttner, I. 44-52 = Surius, 77-81 (Noël, I, 395-407) ; — Büttner, I, 66-76 = Surius, 84-89 ; (Noël, I, 416-430).

Mais, dira-t-on, pourquoi en croire Pfeiffer, Büttner et autres modernes plutôt que ces anciens ? Parce qu'au XVe et au XVIe siècles, les préoccupations et l'outillage historiques étaient beaucoup inférieurs à ce qu'ils sont aujourd'hui ; *à cette*

La Théologie germanique tombe-t-elle dans le panthéisme d'Eckhart ? Non ; elle n'a aucune des formes de ce panthéisme ; elle n'estime ni que Dieu est *l'être commun* de toutes les existences, ni qu'il est *la cause formelle* des créatures, ni que par *la nativité du Fils de Dieu* dans l'âme du juste, cette âme finit par se confondre avec Dieu.

Avec de légères modifications les vues d'Eckhart peuvent s'entendre d'une manière orthodoxe ; elles ne sont que l'exagération de vues orthodoxes. Pour l'ordre naturel, le croyant orthodoxe s'arrêtera à l'idée que Dieu est la cause efficiente et la cause exemplaire de la création, et non son existence même, ni sa cause formelle ; pour l'ordre surnaturel, on se rappellera que, la grâce est sans doute quelque chose de divin, mais toutefois quelque chose de créé, que, dans la manière dont Dieu la produit ou l'augmente en nous, il n'y a pas identité avec la génération du Verbe au sein de la Trinité. Notre union avec le Fils de Dieu est double ; naturelle, parce que nous avons en lui notre archétype ; surnaturelle, parce que nous participons à la grâce du Fils de Dieu fait homme.

Or, pour nous en tenir aux mystiques allemands, entre Eckhart et *la Théologie germanique* avaient prêché et écrit Tauler et Suso, et ils avaient parlé dans le sens orthodoxe que nous venons d'indiquer.

La théorie de la cause exemplaire est la source de leur théologie mystique, et ils l'entendent comme l'avait fait la grande théologie de l'époque précédente [1].

Fréquemment aussi, et d'une manière très orthodoxe, ils ont parlé de la nativité du Fils de Dieu dans l'âme du juste.

Dans son *premier sermon* pour la fête de Noël, sermon vraiment admirable, Tauler décrit trois nativités du Fils de Dieu. La première se produit au sein de la Trinité ; la seconde a eu lieu dans l'étable de Bethléem ; la troisième se produit en nous par la vie de la grâce : nativité

époque, on ignorait l'œuvre d'Eckhart. — Parce qu'un ms. du XIV^e^ siècle, à Stuttgart, attribue ces sermons à Eckhart. — Parce qu'aucun d'eux ne se trouve dans l'édition des sermons de Tauler, par Vetter (1910). Cette édition, il est vrai, n'est pas complète ; toutefois, elle reproduit les meilleurs manuscrits de Tauler, et il serait vraiment extraordinaire que, s'ils eussent été de Tauler, aucun de ces quatre sermons, pourtant si caractéristiques, n'y eût trouvé place. — Enfin, parce que ces sermons sont parfaitement dans la manière d'Eckhart ; parce que, comme on vient de le voir, deux d'entre eux contiennent l'une des propositions les plus aventureuses d'Eckhart, celle sur la génération du Verbe dans notre âme, la 22^e^ des propositions condamnées en 1329.

1. Ci-dessus, p. 31-36.

continuelle, par laquelle Dieu influe incessamment en nous [1].

Dans le *Livre de la Vérité*, Suso consacre un long chapitre, le VI^e^, à la théorie d'Eckhart sur la nativité de Dieu dans l'âme. Il met en scène un « Sauvage », un hérétique, vraisemblablement un Bégard, qui prétend s'appuyer sur Eckhart, et il innocente son maître.

Notons, en passant, que cet ouvrage a été écrit en 1327, deux ans avant la condamnation d'Eckhart par Jean XXII ; après cette condamnation, Suso n'aurait peut-être pas osé écrire ce chapitre. Rappelons toutefois que même après une condamnation irrévocable, même après une condamnation doctrinale et infaillible, on peut encore plaider en faveur de l'orthodoxie de l'auteur. La sentence de l'Église porte sur les mots pris dans un sens normal ; après une condamnation de ce genre, il est certain que, dans l'auteur d'où sont tirées les propositions condamnées, ces propositions peuvent être prises dans un sens mauvais, et que ce sens mauvais se présente même assez facilement à l'esprit. Mais, même alors, on peut estimer encore que d'après d'autres sens contenus, soit dans les mots eux-mêmes, soit surtout dans la pensée de l'auteur, cet auteur n'a pas cessé d'être orthodoxe. Il est vraisemblable que même après 1329 c'est dans cette position qu'à l'endroit d'Eckhart se maintint Suso. Du moins est-il qu'en 1327, il exposait dans un sens orthodoxe les propositions les plus malencontreuses du maître sur la nativité du Fils de Dieu en nous. Elles pouvaient être interprétées dans un sens que le Maître donnait ailleurs : c'est par *nature* que le Fils est engendré par le Père ; à nous, au contraire, c'est notre *union* avec le Fils qui nous vaut cette nativité [2].

Eckhart était-il vraiment défendable ? De l'avis de Denifle, de Bihlmeyer et de Pahnke, ce n'est qu'en déformant sa doctrine que Suso est parvenu à l'innocenter [3]. Mais peu importe ici. En effet, quelle qu'ait été la pensée d'Eckhart, il restera toujours que tout l'ensemble de ses théories peut être repris dans un sens orthodoxe, et

1. VETTER, 7 ; SURIUS, 40, NOËL, I, 294. — Déjà saint Thomas avait parlé de ces trois nativités ; 1^er^ sermon pour Noël, vers la fin : «Circa nativitatem sciendum hic quod triplex est ejus nativitas. Aeternalis ex patre, temporalis ex matre, spiritualis ex corde ; hoc significant tres Missae in die nativitatis. » (Paris, 1578, 253). Je ne puis retrouver ce sermon dans l'édition Fretté (Vivès, 1871-1879) ; mais, dans la *Somme*, on trouve très explicitement la même doctrine : « In die Nativitatis plures Missae celebrantur propter triplicem Christi nativitatem... » III^a^, qu. 83, a. 2, ad 2^um^.

2. BIHLMEYER, 355, 20-356, 14. THIRIOT, II, 259-260.

3. DENIFLE, *Archiv*, II, 1886, 508, n. 3 ; BIHLMEYER, 355, note; PAHNCKE, 71.

que, de fait, dans les années qui s'écoulèrent entre la mort d'Eckhart et l'apparition de la *Théologie germanique*, c'est en ce sens que Tauler et Suso les exposèrent en leur propre nom.

Dans ce fait, et avant toute discussion de textes, nous trouvons déjà une haute vraisemblance de l'orthodoxie de la *Théologie germanique* à l'endroit du panthéisme d'Eckhart. L'allure de l'opuscule montre avec évidence que l'auteur a la préoccupation de rester orthodoxe ; il devait donc chercher à suivre Tauler et Suso, et non le théologien téméraire condamné en 1329. D'ailleurs, quand notre auteur écrivait, Eckhart était mort vraisemblablement depuis trente ans au moins (1327), et son influence était déjà bien lointaine ; c'étaient plutôt les écrits et les opinions de Tauler et de Suso qui étaient en vogue ; c'était de ceux-là que notre auteur, qui n'était pas un génie capable de nouveautés grandioses, devait être plus naturellement porté à s'inspirer.

Que si de ces considérations générales on descend aux textes, on voit que, de fait, *la Théologie germanique* ne tombe dans aucun des aspects du panthéisme d'Eckhart.

On n'y trouve pas la théorie de Dieu existence ou cause formelle des créatures. Nous n'avons pas à discuter de textes à ce sujet : nous n'en avons rencontré aucun qui pût vraisemblablement paraître rappeler ces théories.

On n'y trouve pas davantage les vues d'Eckhart sur la nativité de Dieu dans l'âme du juste. Sur cette nativité, elle semble n'avoir que deux ou trois lignes : « Lorsque ce qui est parfait et innommé passe dans une âme capable de l'enfantement, qu'il y fait naître son Fils unique, et lui-même avec le Fils, alors on l'appelle Père [1]. » Pour entendre ce passage dans un sens orthodoxe, il suffit de se rappeler la distinction que nous avons donnée, il y a un instant [2], entre Dieu venant *formellement* en nous par sa grâce, ou la *produisant* en nous comme un effet créé. Comme nous l'avons montré, tout, dans les tendances de l'auteur et dans le milieu où il a vécu, porte à croire que ce n'est pas dans le sens du panthéisme subtil d'Eckhart, mais dans un sens orthodoxe qu'il faut l'entendre.

1. Ch. 53 ; MANDEL, 99, 16. Déjà cité, p. 29.
2. P. 45.

CHAPITRE III

LE RETOUR DE LA CRÉATURE VERS DIEU

§ I. — L'ÉTAT SURNATUREL. — JÉSUS-CHRIST, HOMME-DIEU ET MÉDIATEUR.

Dieu et la créature sont réellement distincts. Mais la créature doit tendre vers Dieu. Comment cette créature, ou, pour parler plus exactement, comment l'homme s'unit-il à Dieu ? Par la grâce [1]. « Et pourvu que l'homme soit de bonne volonté, Dieu met autant de soin, d'amour et de sérieux à la préparation qu'à l'infusion » de la grâce [2]. Cette grâce contient « essentiellement » toutes les vertus [3].

Quand l'homme la possède, il est « divin ou déifié » [4]. Ces mots ou autres semblables sont très fréquents chez les mystiques allemands les plus orthodoxes. Ils ne sont que l'équivalent du mot de saint Pierre que le bon chrétien est « participant de la nature divine [5] », et d'expressions de Pères de l'Église, surtout de l'Église grecque [6].

L'auteur distingue soigneusement l'Homme-Dieu, Jésus-Christ, et l'homme divinisé ou en état de grâce [7]. Par nature, Jésus-Christ est Dieu et homme tout ensem-

---

1. Ch. 29 ; MANDEL, 57, 19.

2. Ch. 20 ; MANDEL 43, 13. — C'est presque la traduction, dans sa meilleure forme, de l'axiome théologique : « Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam ». — A remarquer le mot très théologique yngiessen, eyngiessen, *infundere*.

3. Ch. 43 ; MANDEL, 87, 23.

4. Götlich oder vergotten. Ch. 29 ; MANDEL, 58, 11. — De même, ch. 31, 33, 38, etc. ; MANDEL, 61, 22 ; 64, 14 ; 71, 25, etc. — Tauler dit götlich : VETTER, 350, 23.

5. II Pierre, I, 4.

6. Th. de RÉGNON, *Etudes sur la sainte Trinité*, I (1892), 361, etc. — Saint Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, sur le ps. 49, v. 1. *Deus deorum Dominus locutus est* : « Manifestum est ergo quia homines dixit deos, ex gratia sua deificatos, non de substantia sua natos. »

7. Ch. 35 ; MANDEL, 67, 3-4.

ble [1] ; dans l'état surnaturel, l'homme devient par la grâce ce que le Christ est par nature [2]. Et cette grâce, elle nous vient tout spécialement par le sacrement de l'Eucharistie [3].

Enfin, Jésus-Christ n'est pas seulement l'Homme-Dieu ; il est le Médiateur permanent entre nous et Dieu : c'est ce que nous allons voir maintenant.

§ II. — La Théologie germanique et le quiétisme.

Une fois l'âme arrivée non seulement à la possession de la grâce, ce qui est commun, mais à une union intime avec Dieu, quelle sera sa vie religieuse ? Ici se trouvent pour le mystique deux grandes pierres d'achoppement : l'oubli de Jésus-Christ et la nonchalance.

Lorsque le mystique s'est absorbé dans ses méditations et extases, il a une tendance à ne vouloir communiquer qu'avec l'immatériel pur. Beaucoup de bons mystiques, saint Bernard par exemple, nous disent qu'en Jésus-Christ, c'est plutôt la nature humaine que considèrent les commençants, plutôt la nature divine que contemplent les autres. De faux mystiques iront même jusqu'à considérer Jésus-Christ comme un intermédiaire gênant pour aller à Dieu : c'est une voie bonne pour les commençants. Ils sont portés aussi à négliger l'activité, et par-dessus tout à délaisser les œuvres extérieures ; toute cette énergie pour l'action leur semble dépensée en pure perte. Dans leur douce contemplation, l'activité leur produit l'effet d'une distraction fâcheuse. Par-dessus tout, la multiplicité et le terre-à-terre des actes extérieurs leur paraissent une série de points trop précis, qui les gênent dans leur besoin d'union avec l'être universel, des barrières qui arrêtent l'élan de leur cœur, des réseaux qui empêchent l'oiseau de s'envoler en plein ciel.

Mais l'Église a toujours réagi contre ces tendances rationalistes et quiétistes. Rationaliste, dit-elle, la tendance qui détourne de Jésus-Christ : c'est pour tous,

1. Ch. 29 ; Mandel, 58, 10, etc : voir ci-dessus, p. 7.

2. Ch. 14 ; Mandel, 33-34, surtout 34, 26.

Si je ne me trompe, cette locution est loin d'être propre à *la Theologie germanique*. Il ne faudrait pourtant pas trop la presser. Car enfin l'union surnaturelle avec Dieu par la grâce, elle existait aussi dans la nature humaine de Jésus-Christ. Jésus-Christ avait avec Dieu deux unions : une union personnelle ou hypostatique, qu'il a été seul à posséder ; une union de grâce, que nous possédons par lui et avec lui, simplement dans un degré moindre.

3. Ch. 43 ; Mandel, 87, 23-30 (Ci-dessus, p. 14).

mystiques et autres, que Jésus-Christ a dit : « Je suis la voie, la vérité et la vie. Nul ne vient au Père que par moi. » Quiétiste, dit aussi l'Église, la tendance qui porte à supprimer l'activité ; immorale, la tendance voisine qui porte à supprimer les règles de l'activité : c'est pour tous que les commandements ont été établis. Du reste, l'Église sait qu'en cette vie, personne n'est à l'abri des suggestions mauvaises, que le manque d'austérité et d'ascétisme est le prélude de chutes invraisemblables.

Eckhart n'avait peut-être pas su éviter complètement ces écueils [1]. Mais il est notoire que Tauler et Suso n'y étaient pas tombés. Ici encore, c'est à leurs côtés que se place la *Théologie germanique*. Autant qu'eux et même plus qu'eux, elle combat la tendance à ignorer Jésus-Christ et les commandements. Comme on l'a vu par l'analyse, l'auteur parle très fréquemment de Jésus-Christ ; l'homme ne doit pas s'imaginer que pour opérer son ascension vers Dieu, il doive passer par-dessus Jésus-Christ, devenir spirituel par nature et s'identifier avec Dieu : du commencement à la fin du traité, voilà ce qui revient constamment. Constamment aussi y sont rappelés la pratique des œuvres et le respect des commandements. Avant l'illumination et l'union se place la purification ; l'auteur consacre dix chapitres à la décrire [2]. Dans nombre d'autres endroits, il revient sur la nécessité des œuvres.

Sans doute, pour arriver à Dieu, il y a une voie sublime, c'est de marcher avec le Christ, d'adhérer à lui. Cette voie est celle de la vie parfaite, la voie des « déifiés ». « La vie du Christ renferme parfaitement et entièrement toutes les voies qu'il faut suivre jusqu'à la mort [3]. » Mais cette voie n'est pas une voie d'inaction : « autant que nous le pouvons, nous devons pratiquer l'aimable vie du Christ [4]. » Or, le Christ s'est assujetti à la loi ; il a pratiqué les commandements [5].

1. Pour sa tendance à considérer l'humanité de J. C. comme « une voie où il ne faut pas demeurer », voir Büttner, II, 184 (Pfeiffer, 240, 34 ; 248, 20. Pour son autre tendance à négliger de l'ascétisme, voir Büttner, II, 67 (Pfeiffer, 428-29) (*Das Buoch der Götlîchen Troestunge;* le seul des *traités* attribués à Eckhart qui soit certainement authentique : A. Spamer (1909), 374-376, et O. Behaghel (1909), 530-552). — Dans le traité *Schwester Katrei*, on va même jusqu'à l'abandon des commandements de Dieu (Pfeiffer, 473, 31 ; et les remarques de Denifle à ce sujet : *Historisch-politische Blätter*, t. 75, 1875,903-905). Mais ce traité n'est pas d'Eckhart. C'est un assemblage de morceaux disparates, où l'on ne trouve qu'un reflet lointain des idées du maître: A Spamer (1909), 377-380.

2. Ch. 13 à 22.

3. Ch. 21 ; Mandel, 45, 1.

4. Même chap. ; Mandel, 45, 5. Voir aussi ch. 16, 52-54.

5. Ch. 24, au milieu ; Mandel, 50, 25.

Sans doute aussi, l'auteur parle de passivité [1]. Mais tous les mystiques catholiques le font, et l'on ne voit pas qu'ici son langage dépasse celui des plus autorisés d'entre eux. Par là, il entend simplement qu'il ne faut pas contrecarrer l'action de Dieu en soi, qu'il faut s'y abandonner, surtout aux moments où elle se fait sentir avec le plus d'intensité.

Toutefois, si la *Théologie germanique* ne verse pas dans une nonchalance absolue, dans un quiétisme immoral, n'a-t-elle pas trop peu de tendance à l'action ? Récemment, une jeune anglaise, Mlle Ramsay, l'opposait à Donne, poète métaphysicien de l'Église anglicane au temps d'Élisabeth : Donne avait plus l'amour de l'activité ; il tendait davantage au développement « de la personnalité individuelle [2]. » Jusque-là, rien que d'acceptable : qui songera jamais à nier que l'homme de la Renaissance ait été plus complexe et plus actif que celui du moyen âge ? Pour l'homme contemporain, ce n'est plus d'activité qu'il faut parler, c'est d'une perpétuelle danse de Saint-Guy. Mais de là à conclure au quiétisme de la *Théologie germanique*, il y aurait la distance d'un océan. Que l'on compare la *Théologie germanique* à Tauler, à Suso, à l'*Imitation de Jésus-Christ*, à la floraison d'écrits mystiques du XIVe siècle, on verra qu'au point de vue des exhortations à l'action et aux œuvres, elle se place en un très bon rang.

C'est aussi, somme toute, dans un sens orthodoxe que l'auteur traite de l'*amour désintéressé*. Çà et là, ses expressions sur ce point sont particulièrement lyriques ; il semble dire que toute préoccupation personnelle, toute préoccupation à l'endroit d'une récompense ou d'un châtiment fausserait la rectitude de notre acte. « Celui qui embrasse la vie du Christ pour en tirer quelque gain et profit la possède comme un mercenaire et non par amour. Il ne la possède même pas du tout, car qui ne la possède pas par amour ne la possède pas. Il peut bien s'imaginer la posséder, mais il se trompe [3]. »

Mais, de sa nature et par elle-même la préoccupation du ciel et de l'enfer nous mène-t-elle à cette *appropriation*, que l'auteur ne cesse de nous peindre comme notre

1. Par ex. ch. 21, 25, 41, 44, 55.

2. M. P. Ramsay, *Les doctrines médiévales chez Donne, le poète metaphysicien de l'Angleterre* (1573-1631) ; (1916), 177 et suiv., 300.

3. Ch. 36 ; Mandel, 68, 26 — Voir aussi ch. 40 (ci-dessus, p. 23), 49, 51.

mal suprême ? C'est ce qu'il ne dit nulle part, et pour la question qui nous occupe en ce moment, c'est là pourtant le point capital. Au contraire, il présente à l'homme « la vie et la félicité éternelles » comme un objet d'envie [1]. Du reste, la querelle du quiétisme n'avait pas encore obligé à de sèches précisions.

En résumé, l'homme parfait désire l'union avec Dieu non comme une jouissance, mais comme le développement normal de son activité, comme le point d'arrivée de la lumière vraie et d'une volonté droite. L'enfer, au contraire, est le point d'arrivée d'une activité mal orientée, de la lumière fausse et d'une volonté mauvaise ; il faut donc s'en écarter. « Les hommes illuminés... abandonnent tout désir et tout choix ; ils se recommandent et s'abandonnent, eux et toutes choses, au Bien éternel. Pourtant, *il leur reste un désir, celui d'une avance et d'une approche du côté du Bien éternel*, le désir d'une connaissance plus étroite, d'un amour ardent, d'une jouissance pure, d'une obéissance et d'une dépendance parfaite ; si bien que tout homme illuminé est heureux de dire : « Je voudrais être au Bien éternel ce que la main est à l'homme. » Ils craignent toujours de ne pas être assez dans cette disposition, et ils désirent aussi le salut de tous les hommes. »

« Mais ils ne sont pas liés à ce désir et ils ne se l'approprient pas. Car ils reconnaissent que ce désir n'est pas la propriété de l'homme, mais celle du Bien éternel. Car tout ce qui est bien appartient uniquement au Bien éternel et personne ne doit se l'approprier [2]. »

Ce passage nous semble donner sur ce point la pensée finale de l'auteur. L'expression y est peut-être très poussée ; toutefois, elle ne contient vraiment rien d'un désintéressement hétérodoxe. L'auteur y considère le désir du bien éternel sous deux aspects : du côté de l'acte lui-même et du côté de la félicité désirée. Ni là, ni ailleurs, il ne met en doute l'existence propre et individuelle de l'homme, avec une fin individuelle, elle aussi. Mais il rappelle que désir du ciel et félicité du ciel sont des biens qui existent d'abord en Dieu, *leur cause exemplaire*, et qu'il est mieux d'aimer à les y considérer d'abord, dans l'Etre universel, et par conséquent avec des préoccupations universelles [3]. Aujourd'hui, un théologien ai-

1. Ch. 8, début ; MANDEL, 18, 7.

2. Ch. 10, début ; MANDEL, 22, 14. — Voir aussi ch. 25 : « Qu'est-ce donc que l'union... » ; MANDEL, 53, 10.

3. Ci-dessus, p. 20 ; — et, ci-dessous, p. 54-56 ; 66-69.

merait sans doute davantage à considérer Dieu comme l'*auteur* de ce désir, et il dirait « : L'homme n'a rien en lui qui vienne de lui, pas même le désir de sa félicité. De ce désir même, il n'a donc pas le droit de se glorifier. » L'auteur de la *Théologie germanique* préfère nous reporter vers Dieu archétype universel des biens fractionnés : « Quand sera venu ce qui est parfait, ce qui est imparfait et *partiel* prendra fin. » C'est ce que dit saint Paul [1], et c'est par ce texte que débute *la Théologie germanique*. Pas plus que saint Paul, elle ne mérite par là d'être taxée de panthéisme, ni de théories mystiques supposant l'absorption absolue de l'âme dans l'Etre universel.

§ III. — Les trois voies, et notamment l'illumination

Comme on l'a vu par l'analyse, l'objet principal du traité est de décrire les trois degrés d'ascension vers Dieu : la voie purgative, la voie illuminative et la voie unitive.

Dans la description de la première voie, il n'y a rien qui heurte spécialement l'attention. Au contraire, dans la partie qui traite de l'illumination, il y a trois chapitres qui méritent de nous arrêter ; ce sont les chapitres XXIX, XXX et XXXVIII. La beauté de ces chapitres, certaines obscurités, les interprétations fantaisistes qu'on en a données, tout nous engage à les étudier un instant.

La thèse se trouve au commencement du chapitre XXIX : « Il y a deux lumières ; une lumière vraie et l'autre fausse. » La vraie est la lumière de Dieu, et c'est d'après elle qu'il faut se conduire ; la fausse est la lumière de la nature, et il faut s'en détourner.

Voici comment l'auteur prouve cette thèse. Dieu nous a créés. En outre, il nous a donné la vie de la grâce. Or, la grâce, comme du reste la nature, c'est-à-dire tout ce qui est créé a deux aspects, ou pour mieux dire deux vies. En Dieu, nature et grâce ne sont pas « à l'état formel », mais à l'état d'unité illimitée. Aussi de Dieu, il faut nier « tout moi », « toute individualité », *en dehors de ce qui lui est nécessaire pour l'existence personnelle* [2]. Dans la création, au contraire, nature et grâce sont « ceci et cela » ; elles sont fractionnées et limitées.

Quelle sera la règle de ce bien fractionné et limité ?

1. I Cor. 13, 10. Le mot *imparfait* n'est pas dans saint Paul ; mais cette glose ne change rien au sens.

2. Ch. 30. Mandel, 61, 7-19.

A cette question, beaucoup de théologiens catholiques mais d'une manière éminente l'école thomiste fait cette réponse : Notre règle, ce sera de vivre conformément à ce modèle de nous-mêmes qui est en Dieu, qui est Dieu lui-même, conformément à l'*exemplaire* d'après lequel nous avons été façonnés. Or en Dieu, avons-nous vu, notre *exemplaire*, parcelle du Verbe, retourne vers le Père par l'Éternel Amour [1]. Ainsi devra-t-il en être dans notre vie créée : notre règle sera d'ordonner notre activité de manière que par l'amour elle se termine au Principe d'où nous sommes sortis, au Père, qui de toute éternité nous a engendrés dans la Trinité, et qui, dans le temps, nous a créés dans l'univers ; mieux encore, de manière que nous allions nous reposer dans la Divinité silencieuse et profonde d'où émergent les trois personnes divines.

Voilà quelle est la fin de notre création, voilà quel doit être notre but. Ainsi nous imiterons notre divin exemplaire. Comme le Verbe de Dieu, nous pouvons et nous devons dire : « Je suis sorti du Père et je suis venu dans le monde ; maintenant, je quitte le monde et je vais à mon Père. » « Dans la sortie des créatures de leur premier principe, dit saint Thomas, on trouve une sorte de cercle ou de retour : tout revient comme à une fin au point d'où il est sorti comme d'un premier principe... Aussi, de même que la procession des personnes [divines] est la règle de la production des créatures sortant du premier principe, ainsi cette même procession est la règle de leur retour vers leur fin [2]. »

Eckhart a en ce sens nombre de pages d'une haute envolée ; constamment, il parle de retourner à Dieu, le vrai séjour de notre âme [3]. Certaines de ses expressions peuvent avoir un reflet panthéiste ; toutefois, sur ce retour de l'âme à Dieu, on trouve chez les écrivains les plus catholiques des expressions tout aussi énergiques. « L'âme pieuse, dit le bienheureux Albert le Grand, doit être unie à Dieu... comme elle l'était avant d'être créée [4]. »

1. Ci-dessus, p. 32.

2. « In exitu creaturarum a primo principio attenditur quaedam circulatio vel regiratio, eo quod omnia revertuntur sicut in finem in id, a quo sicut a primo principio prodierunt. Et ideo oportet ut per eadem quibus est exitus a principio, et reditus in finem attendatur. Sicut igitur dictum est, quod processio personarum est ratio productionis creaturarum a primo principio, ita etiam est eadem processio ratio redeundi in finem. » *I Sent.*, dist. 14, qu. 2. art. 2 (Éd. Fretté, chez Vivès, VII, 1873, 170).

3. BÜTTNER, I, 169-177, et surtout II, 189-211 ; etc. (Voir déjà, ci-dessus, p. 43.)

4. « Devota namque anima sic debet esse cum Deo unita et suam voluntatem

Telle est aussi la doctrine de la *Théologie germanique*. Notre règle, c'est notre cause exemplaire ; notre but doit être de vivre en conformité avec elle : c'est là l'idée capitale des trois chapitres que l'on étudie en ce moment, et même de tous ceux qui ont trait à l'illumination. Plus tard, dans les chapitres sur la vie unitive, l'auteur ajoutera que l'âme ne doit pas se borner à une conformité froide, et comme tout intelllectuelle, avec son divin exemplaire : par l'amour, elle doit retourner vers son principe et son modèle. Pour l'instant, il se borne à peu près à montrer en Dieu cet exemplaire : « Quand la connaissance et la lumière de Dieu est efficace dans la créature, elle fait connaître et elle enseigne ce qu'elle est, et alors c'est bien [1].»

Voilà l'effet de la vraie lumière elle nous montre que nous sommes des satellites de Dieu ; que nous ne devons pas nous borner aux préoccupations partielles et limitées, mais *entrer dans l'ordre universel du parfait.*

En résumé, bien loin d'être panthéistes, les deux chapitres XXIX et XXX ont pour but de distinguer l'œuvre du Créateur et celle de la créature.

A cette vraie lumière s'oppose la fausse, celle de la nature. L'auteur la décrit surtout au chapitre XXXVIII, l'une des clefs de tout l'ouvrage : « C'est le propre de la créature et de la nature d'être quelque chose de particulier, ceci ou cela, et, de même, de désirer et de chercher quelque chose de particulier, ceci ou cela, et non purement le bien comme bien, et parce qu'il est le bien, mais pour un motif particulier, celui-ci ou celui-là... »

Le bien particulier qui est en elle, la créature le prend

---

divinae voluntati tam conformem habere et facere, quod se cum nulla creatura occupet seu adhaereat, *sicut dum non erat creata* ; ac si nihil sit praeter solum Deum et ipsam animam. » *De adhaerendo Deo* ; *Opera*, éd. Vivès, 37 (1898), 531.

Comparer Luther : « Haec est Myrrha pura et electa, sese in purum nihil resignare, sicut fuit antequam esset, et nec Deum, nec aliquid extra Deum cupere, sed solummodo ad beneplacitum Dei volenter reduci ad suum principium, id est nihil. Nam *sicut nihil fuimus, nihil cupivimus antequam crearemur, nisi in sola Dei scientia*, ita oportet illuc redire, ut aeque nihil noscamus, nihil cupiamus, nihil simus. Haec est via Compendii, via Crucis, qua brevissime perveniatur ad vitam ad quam per opera nunquam pervenitur, sed magis aberratur. » Éd. de Weimar, I (1883), 123-124 ; *Sermon pour l'Epiphanie*, 6 janvier 1517. Ce passage semble bien être un reflet de la théorie que nous rappelons ici ; seulement il ne pouvait se terminer sans le *leit-motiv* de la justification sans les œuvres ! — Dans son ouvrage sur Luther, du reste si remarquable, le P. Grisar rabaisse trop ce passage ; il ne semble pas en avoir vu la source lointaine. H. Grisar, *Luther*, I (1911), 138-139.

1. Ch. 30 ; Mandel, 60, 13, et toute la suite. — De même ch. 41 ; Mandel, 84, 5.

pour le bien universel : son orgueil et son malheur est de ne pas reconnaître ses limites : « elle s'imagine être ce qu'elle n'est pas ; car, alors qu'elle est nature, elle s'imagine être Dieu. Cette illusion l'amène à s'approprier ce qui est à Dieu [1]. »

L'homme de la vraie lumière, c'est Jésus-Christ, l'homme-Dieu, puis, ceux qui lui ressemblent ; ils se soumettent à Dieu et ils pratiquent les vertus. L'homme de la fausse lumière, c'est le Bégard, le frère du libre esprit : « il s'imagine être au-dessus de toute œuvre, de toute parole, de toute manière de faire, de toute ordonnance, au-dessus de la vie corporelle que le Christ avait sur la terre [2]. » Tout au long de ce chapitre, on trouve en ce sens de vigoureuses descriptions, que l'on sent prises sur le vif.

A la vraie et à la fausse lumière correspondent une volonté bonne et une volonté mauvaise. Aux chapitres XLIX et L, l'auteur décrit ces deux volontés. Reflet de la volonté infinie, la volonté humaine doit vouloir en conformité avec son prototype ; « voilà pourquoi Dieu l'a créée, et non pour qu'elle soit une volonté propre. Mais vient le diable et Adam, c'est-à-dire la fausse nature ; elle prend cette volonté et se l'approprie ; elle s'en sert pour elle-même, pour son intérêt. Voilà le dommage et l'injustice [3]. »

Sous toutes ces considérations et raisonnements, on le sent assez, il y a la supposition, le *postulatum* que l'homme est une force libre, ce qui, croyons-nous, n'a jamais été admis par aucun panthéisme. Dans son travail d'ascension vers Dieu ou de régression vers soi-même, c'est consciemment et librement que l'homme donne à sa vie une bonne ou une mauvaise direction et ordonnance. Partout sous-entendue, cette liberté est, en plusieurs endroits, explicitement affirmée : « C'est très certainement la faute de l'homme s'il n'est pas prêt [4]». « C'est un attribut de Dieu de ne forcer personne à agir ou à s'abstenir ; mais il laisse l'homme agir ou s'abstenir, chacun selon sa volonté, que ce soit pour le bien ou pour le mal ; et il ne veut s'opposer à personne [5]. » D'ailleurs « il est de toute vérité...

1. Ch.38, première moitié ; MANDEL, 71, 27 ; 72 10.
2. Ch. 38, au milieu ; MANDEL, 73, 13.
3. Ch. 49, fin ; 50 début ; MANDEL, 94, 3.
4. Ch. 20 ; MANDEL, 43, 9.
5. Ch. 31 ; MANDEL, 63, 1.

et justice que la créature s'abandonne et se soumette à Dieu [1]. » Sans doute, si l'homme était parfaitement uni à Dieu, « ce ne serait plus l'homme qui voudrait, ce serait Dieu même. » Mais aussitôt, on voit qu'il ne s'agit que d'une harmonie entre la volonté de l'homme et celle de Dieu : « on ne voudrait plus rien que ce que Dieu veut... la volonté [de l'homme] serait une avec la volonté éternelle [2]. » Du reste, la vraie liberté consiste dans cette conformité avec la volonté de Dieu : « Ce qui est libre n'est en propre à personne, et qui se l'approprie agit injustement Mais parmi tout ce qui est libre, rien n'est aussi libre que la volonté, et qui se l'approprie, et ne la laisse pas dans sa noble liberté et dans sa libre noblesse, et dans sa libre allure, celui-là agit injustement [3]. »

Mais pourquoi la fausse lumière, la volonté mauvaise s'appellent-elles la lumière de la nature, la volonté de la nature ?

Pour les philosophes chrétiens et les théologiens, la *nature* de l'homme, ce sont les éléments constitutifs de l'homme, ce qui fait qu'il est homme et non pierre ou cheval ; l'homme, dit la vieille définition, est un animal raisonnable. Mais beaucoup de ceux qui depuis trois siècles ont traité de l'ascétisme et de la vie spirituelle donnent à la nature un sens fort différent ; pour eux, la nature, c'est l'homme des trois concupiscences. Pourquoi ce sens attaché au mot *nature* ? Parce que seule, sans la grâce, notre nature est très portée à rechercher comme fin des jouissances qui ne doivent être que des moyens pour nous mener à Dieu et à l'accomplissement du devoir, très portée à se faire ainsi le centre de tout. Si depuis trois siècles on a vu surtout la nature sous cet aspect pessimiste, c'est vraisemblablement que, peut-être sans en avoir conscience, on a subi l'influence de la théologie de Luther et de Jansénius ; dès lors, on a eu une tendance à considérer la nature comme totalement corrompue, comme incapable de produire aucun bien.

Avec les mêmes mots, *la Théologie germanique* diffère ici notablement de cette manière de voir. On peut noter deux différences. La première, simple nuance qui ne

1. Ch. 33 ; MANDEL, 64, 24-28.
2. Ch. 49, seconde moitié ; MANDEL, 93, 16-20.
3. Ch. 50, au milieu ; MANDEL, 94, 27.

touche pas au fond, c'est qu'elle ne vise pas en particulier telle ou telle concupiscence ; ou, plutôt, qu'elle a surtout en vue la concupiscence spirituelle, c'est-à-dire l'orgueil. La seconde, de beaucoup plus de poids, c'est que ces considérations sur la nature ont une allure à la fois moins pessimiste et plus philosophique.

Moins pessimiste. L'auteur oppose moins la vie de la nature et celle de la grâce que ne le font les augustiniens, et surtout Luther et les Jansénistes [1] ; il parle comme les principaux théologiens et mystiques du XII[e] et du XIV[e] siècle. Certes, il n'est pas rationaliste ; fort explicitement, il parle de la chute originelle, et de Jésus-Christ, « l'homme nouveau » venu pour nous relever [2]. Seulement, pour lui, cette chute n'a pas entraîné une corruption radicale de notre nature, cette corruption qui sera au fond de la théologie de Luther [3]. Aussi n'est-ce pas à l'ordre surnaturel qu'il oppose l'ordre naturel ; n'est-ce pas en face de la grâce qu'il met la nature : ce qu'il met en opposition, c'est la créature et le Créateur.

Plus philosophique. Lui aussi, certes, il sait que l'homme a de fortes tendances à se fixer dans le fini. Mais il s'arrête peu au fait lui-même : il le trouve sans doute trop palpable pour avoir besoin de le décrire. Ce qu'il décrit plutôt, c'est la raison pour laquelle la nature est ainsi portée à se complaire en elle-même. Cette raison, c'est que la créature est partielle et limitée, et que Dieu est un et infini ; dès lors que l'homme est partiel, dit-il, il trouve en soi un danger de se fixer dans le fini, et par là même d'être infidèle à sa vocation.

Mais aussitôt, voici deux questions qui surgissent.

Pourquoi l'homme est-il un être fractionné, partiel ?

De ce qu'il est fractionné et partiel, pourquoi court-il le danger de se fixer dans le fini ?

C'est dans le néoplatonisme et la philosophie scolastique, ou, plus précisément, la philosophie de saint Thomas d'Aquin qu'il faut chercher la réponse à ces deux questions, et à plusieurs autres.

---

1. Ci-dessus, p. 31-36, surtout p. 33.

2. Ch. 3, le titre ; ch. 13, 14 etc.

3. De là, l'accusation de pélagianisme que, du côté protestant, l'on a lancée contre lui. F. REIFFENRATH, *Die Deutsche Theologie des Frankfurter Gottesfreundes* ; Halle, 1863, 60 ; dans WINDSTOSSER, 47, n. 2.

CHAPITRE IV

INFLUENCES QUI ONT AGI SUR LA THÉOLOGIE GERMANIQUE

En dehors du courant des idées chrétiennes, qui est de beaucoup le principal, deux autres ont influé sur la *Théologie germanique* : le courant néoplatonicien et le courant scolastique.

§ 1. — Le cachet néoplatonicien de la Théologie germanique.

Les idées de Platon et plus encore de Plotin ont eu sur notre moyen-âge une influence considérable. D'Aristote, la théologie du XIII^e^ siècle a pris la psychologie et la méthode discursive. Mais Aristote n'avait pas parlé des idées archétypes : par réaction contre Platon, il les avait complètement écartées de sa philosophie. Au contraire, l'existence de ces idées est le point caractéristique de la philosophie de Platon. De lui, la théorie est passée à Philon, puis à Plotin.

Mais Plotin n'a pas été un simple platonicien ; chez lui la théorie des idées est fondue dans toute une synthèse, beaucoup plus indépendante de Platon que ne l'ont cru les contemporains, et après eux saint Augustin. A l'origine, il y a l'*Un*, l'être premier, d'une simplicité absolue. Par émanation de l'Un se sont produites deux autres hypostases, inférieures à la première, l'*Intelligence* et l'*Ame universelle ;* puis, par *irradiation* de l'Ame universelle, tous les êtres de l'univers, jusqu'à la matière, que l'on peut justement regarder comme le *Mal*. Un jour, tous les êtres retourneront à l'Unité première.

L'*Intelligence* est le lieu des *Idées*, archétypes des êtres de l'univers. Pour notre âme, la perfection consiste à se séparer du corps où elle a été enfoncée, et à se tourner

vers ces Idées, vers la contemplation, à remonter ainsi à l'*Intelligence*, et finalement à s'unir à l'*Un* primordial.

Était-ce là un panthéisme, un monisme ? On peut aussi bien soutenir que c'était un théisme, avec une création, mais une création nécessaire, et un retour nécessaire des créatures à l'unité première [1].

Saint Basile, Denis, saint Augustin, Boèce, d'autres encore ont christianisé ce néoplatonisme. A la place des trois Hypostases, ils ont mis l'unité de la nature divine et la trinité des personnes, unité et trinité fort clairement énoncées dans les Évangiles. Les hypostases de Plotin étaient inégales ; les trois personnes de la Trinité sont égales en tout. Sur le Verbe, lieu des Idées et lumière de nos intelligences, ils n'ont guère eu à modifier. Le monde, ont-ils dit, a été créé d'après les idées contenues dans le Verbe à l'état éminent ; immédiatement ou médiatement, c'était dans le Verbe, dans les idées éternellement renfermées dans le Verbe, que nous voyions toutes choses.

Ils ont supprimé les deux grandes lacunes de la théorie de Plotin, l'une sur l'*Un*, l'autre sur la matière. Comment, pourquoi l'*Un* enfante-t-il l'*Intelligence*, puis l'*Ame universelle*, puis l'Univers ? Sur l'*Un*, nombre d'expressions de Plotin sont fort obscures ; à de certaines pages, on croirait l'*Un* dénué de conscience et de sentiment, dénué même d'être et d'activité ; dès lors comment pourrait-il produire l'être et l'activité ? A tout le moins, à supposer qu'il ait la force de produire, on ne voit pas bien pourquoi il le fait. Pour la matière, puisqu'elle aussi elle a son archétype dans l'*Intelligence*, pourquoi est-elle le Mal ?

Au lieu de l'Un inerte et froid, les néoplatoniciens chrétiens ont mis un Être qui par essence est activité et bonté. Dans toute la théorie, ils ont fait circuler l'amour. C'est par bonté et par amour que Dieu est sorti de lui-même et qu'il a créé. Et, de son côté, à la contemplation comme voie de retour vers Dieu, l'âme doit ajouter l'amour. Bonté, amour : sans doute, çà et là, Plotin avait déjà écrit ces mots ; mais ce sont les écrivains chrétiens qui, à la suite de Jésus-Christ, ont su vraiment y mettre un contenu. Pour la matière, ont-ils dit, elle est un être inférieur, sujet et cause de souillure ; mais de soi elle n'est pas mauvaise : « Dieu vit tout ce qu'il avait fait ; et cela était très bon. »

---

1. R. Arnou, S. J. *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* (1921), 182 et suiv.

Voilà le couronnement qu'à l'aristotélisme a donné la scolastique du XIII^e siècle : un néoplatonisme christianisé. Évidemment, si Platon ni Plotin n'eussent jamais existé, les penseurs chrétiens eussent trouvé une théorie équivalente. Ce néoplatonisme chrétien, comme on le nomme, sortait des entrailles mêmes de la réalité, des entrailles mêmes du dogme chrétien : posé que Dieu existe, un en nature, trois en personnes, et, sur l'autre rive, les créatures, parmi lesquelles il y a surtout l'âme, unie à un corps et étroitement liée au monde visible, les grandes lignes de la théologie de Denis, de saint Augustin, de saint Thomas devaient un jour ou l'autre être tracées. Toutefois, l'histoire nous dit qu'en fait, ces grandes lignes, c'est Platon et Plotin qui les ont d'abord esquissées, que c'est en partie sous leur influence que dans le christianisme elles ont reçu leur structure définitive.

Mais un autre courant conserva ou plutôt accentua le panthéisme de Plotin. A l'état de vestige, ce monisme panthéiste se retrouvait déjà sous certaines expressions de Denis. Plus ou moins explicitement, il se trouvait chez des auteurs hétérodoxes : Porphyre, Jamblique, Proclus, Macrobe, Scot Erigène, enfin Avicenne, Avicébron, et autres écrivains juifs ou arabes du moyen-âge.

L'auteur de *la Théologie germanique* cite peu de noms : une fois Boèce, une fois Denis, une fois Tauler [1]. Encore du moins pour Boèce et pour Denis, peut-on douter qu'il les ait lus directement. Ailleurs, il rapporte les paroles « d'un Maître », plus vaguement encore, celles de gens « qui ont écrit » [2]. On ne peut donc savoir de lui quels auteurs il avait lus, ni si de ces auteurs il a des réminiscences précises. Denifle a dit fort justement qu'en général les mystiques du moyen-âge, Eckhart lui-même, avaient peu de lecture [3]. C'est spécialement vrai, semble-t-il, de l'auteur de la *Théologie germanique*.

Il avait lu cependant, et son traité, ainsi que l'époque où il a vécu, permettent, en dehors des noms qu'il cite, d'en hasarder quelques-uns.

De Plotin, il ne connaissait que des citations. Mais il avait dû lire, au moins en partie, certains des écrivains qui avaient christianisé Plotin, saint Augustin, par exemple, et quelques théologiens scolastiques. Évidem-

1. Ch. 6, 8, 12 (MANDEL, 14, 22 ; 18, 15 ; 29, 11).
2. Ch. 7, 8, 14 (MANDEL, 16, 12 ; 19, 4 ; 34, 8 ; 35, 3, 5.)
3. *Archiv*... II, 427.

ment, il avait lu Eckhart, peut-être même avant 1329, c'est-à-dire avant sa condamnation. Avait-il lu aussi des auteurs hétérodoxes, commentateurs néoplatoniciens d'Aristote, Avicenne par exemple, Avicébron ou Averroès ? C'est fort douteux. En ce sens, il connut plutôt, soit par des lectures, soit par des entretiens, les doctrines de ces Frères du Libre Esprit qu'il a presque constamment devant les yeux.

Mais enfin, au-dessous de ces incertitudes, un fait demeure incontestable : c'est que l'écrit a une forte saveur néoplatonicienne. Ce qu'il dit de la Divinité profonde rappelle les considérations néoplatoniciennes sur l'*Un* primordial, inconscient. Il aime à remonter au monde des idées, à ces causes exemplaires d'après lesquelles le monde a été fait. Cette théorie est le postulatum de tout le traité : considérations sur l'opposition entre le parfait et l'imparfait, l'illumination de l'âme par Dieu, l'enfantement du Verbe dans l'âme. Dans tout le traité, enfin, on trouve une tendance à la spéculation, quelque chose de langoureux, de sentimental, qui n'existe pas, par exemple, dans l'*Imitation* de Jésus-Christ, et qui rappelle les tendances alexandrines.

A côté de ces ressemblances de fond, peut-on en indiquer de forme, de terminologie ? Avant la *Théologie germanique*, par exemple, Plotin et les siens avaient dit que l'*Un* était *sans forme*, qu'il n'était pas *ceci ou cela* [1]. Mais les scolastiques et les mystiques eux aussi avaient employé ces expressions. Expressions et idées elles-mêmes, c'est des scolastiques et plus encore des mystiques, ses prédécesseurs immédiats, c'est du milieu ambiant, en un mot, que vraisemblablement l'auteur avait à peu près tout reçu.

§ 2. — Le cachet scolastique, et même plus spécialement thomiste, de la Théologie germanique.

Denifle a fait très justement remarquer que, formés dans la scolastique, les mystiques allemands du XIVe siècle avaient travaillé, et souvent avec peine, à transposer du latin en allemand les termes de la scolastique [2]. Il pointait là un défaut capital de beaucoup des travaux que les laïques avaient produits sur ces mystiques. Ces hommes,

1. Ci-dessus, p. 31.

2. *Archiv...* II (1886), p. 423 ; précédemment dans *Historisch-politische Blätter* t. 75 (1875), p. 688-689.

savants d'ailleurs, connaissaient peu ou point la philosophie et la théologie du moyen-âge ; dès lors, ils allaient chercher très loin, dans Platon ou dans Plotin par exemple, des influences qui avaient été beaucoup moins lointaines. En outre, et ici c'était surtout des protestants allemands qu'il s'agissait, ils prenaient volontiers ces mystiques comme *point de départ* d'une ère nouvelle ; or, qu'ils l'aient été ou non (et c'est *non* surtout qu'il faut répondre), il est évidemment plus scientifique, puisque c'est eux qu'on veut apprendre à connaître, de les étudier comme *point d'arrivée :* de voir quelles étaient les idées qui régnaient autour d'eux, comment ils se sont formés, ce qu'ils doivent à leurs maîtres.

C'est ce qu'en 1886, Denifle a fait pour Eckhart, ce que, dans son dernier et retentissant ouvrage (1904), il a fait pour Luther. C'est ce qu'il faut faire aussi pour *la Théologie germanique.*

Comment l'auteur connaissait-il la scolastique ? Avait-il pratiqué, au moins partiellement, les grands théologiens de l'époque précédente : saint Bonaventure, Albert le Grand, saint Thomas ? C'est possible, et même probable. Toutefois, deux autres voies suffisaient à lui faire connaître l'ensemble de leurs idées : sa formation scolaire, et la lecture des nombreux mystiques de l'époque, en particulier des trois mystiques dominicains, Eckhart, Tauler et Suso. Quoi qu'il en soit, il est certain *que l'ouvrage entier porte le cachet de la scolastique, ou, plus précisément encore le cachet des idées de saint Thomas d'Aquin.* Tout-à-coup inopinément, on se trouve en présence d'une réminiscence scolastique. Le chapitre VIII^e^, par exemple, rappelle l'ordonnance des thèses scolastiques, et notamment des articles de saint Thomas. « On se demande si liée au corps, l'âme peut en arriver à jouir d'un avant-goût de la vie éternelle ». — « On dit généralement que non. » — « Mais saint Denis est pour l'affirmative. » — « Et c'est lui qui est dans le vrai. [1] »

Les notes, même les plus néoplatoniciennes, comme celle de la cause exemplaire, c'est avant tout de la scolastique, et transformées par elle, que l'auteur les a reçues.

Ce cachet scolastique, un lecteur averti a pu déjà le remarquer. Je vais en relever quelques autres exemples. Parmi eux, on le verra, il y en a qu'un néo-platonisme, même christianisé, ne peut suffire à expliquer ; ils sont spécifiquement scolastiques.

1. Voir Karl MÜLLER, 1919, 639-641.

Aujourd'hui, il y a une tendance à disjoindre et même à opposer trois ordres de vérité : la vérité philosophique, fondée sur la raison, la vérité religieuse, que dans ce clan, l'on nomme plutôt vérité théologique, et que l'on fonde sur la tradition ; enfin la vérité mystique, fondée sur l'expérience intime. Cette disjonction remonte aux nominalistes ; à la fin du XIII^e siècle, Duns Scot en avait posé les prémisses, et dans la première moitié du XIV^e, Guillaume d'Occam l'avait fort explicitement enseignée. Luther, son disciple, l'a encore accentuée : d'une manière fougueuse il opposa la raison et la foi. De cette théorie, les protestants modernes ont tiré des conséquences extrêmes ; ils ont particulièrement excellé à dissocier la doctrine contenue dans la Bible et les données de l'expérience religieuse personnelle.

La Théologie germanique est aux antipodes de disjonctions de ce genre ; pour elle, la vérité, placée sous l'hégémonie de Dieu, sa cause exemplaire, est parfaitement une. Entre vérité rationnelle, doctrine révélée, expérience mystique, elle ne voit aucune opposition. Par là, elle est d'une parfaite orthodoxie. Par là aussi, elle est spécialement de l'école de saint Thomas d'Aquin, de l'école de Tauler et de Suso. Chez elle, on ne trouve aucune trace du dissolvant et de la neurasthénie nominalistes ; elle est intellectualiste.

Et par l'importance qu'en nous, elle donne à l'acte intellectuel, elle rappelle plus nettement encore l'école thomiste. Saint Thomas et les siens veulent que l'intelligence dirige toujours la volonté : c'est le dernier jugement pratique qui nous amène à vouloir. Or partout, et tout spécialement dans les chapitres sur les deux lumières, *la Théologie germanique*, elle aussi, met l'intelligence comme le flambeau qui dirige la volonté.

Plus haut, au sujet des rapports du fini avec l'infini, de l'homme avec Dieu, nous nous sommes heurtés à deux questions : Pourquoi l'homme est-il un être fractionné, partiel ? — De ce qu'il est fractionné et partiel, pourquoi court-il le danger de se fixer dans le fini ? [1] A ces deux questions, l'auteur répond constamment dans le sens de la philosophie thomiste. C'est encore la théorie de la cause exemplaire qui plane sur ses réponses.

Pourquoi la créature, et par conséquent l'homme est-

1. Page 58.

il un être fractionné, partiel ? C'est que, dit notre auteur, tandis qu'en Dieu l'être est à l'état universel, dans la créature il est à l'état « formel » [1]. On ne saurait répondre d'une manière plus thomiste. Dans sa *Somme théologique*, saint Thomas explique pourquoi c'est le nom *d'être* qui convient le mieux à Dieu ; c'est, dit-il, que « ce nom ne signifie pas une forme, mais l'être lui-même [2] ». C'est là aussi, évidemment, le sens de la XIII[e] proposition d'une prétendue consultation de 24 philosophes, consultation que maître Eckhart aimait à citer : « Dieu est la vie dont la voie est sans forme [3]. » Dans un sens analogue, Eckhart avait dit : « Si l'on cherche Dieu sous telle ou telle forme [de dévotion], on peut bien saisir cette forme ; mais Dieu, qui y était caché, nous échappe. Celui-là seul qui ne cherche Dieu sous aucune forme le saisit tel qu'il est en lui-même [4]. » Ailleurs, il développe cette idée que l'on ne peut rien dire de Dieu, pas même qu'il est l'être ; le mieux est de se taire en sa présence [5].

L'expression, du reste, remontait beaucoup plus haut. Stoïciens, néoplatoniciens aimaient à répéter que l'Etre premier était ἄποιος, ἀνείδεος ou ἀνειδής. Mais ici comme ailleurs, mot et sens, c'était évidemment de la langue et des idées ambiantes que les tenait l'auteur de *la Théologie germanique*.

Qu'est-ce donc que la forme, envisagée au point de vue de l'être en général : « La forme, dit Goudin, l'un des meilleurs vulgarisateurs de saint Thomas, est ce par quoi une chose est déterminée à un certain mode d'être [6]. »

A être sans forme, il y a l'Être infini, l'être commun des créatures, dont la matière première est l'un des aspects, enfin..., le néant.

De soi, l'être, Être incréé ou même être créé, n'a rien de limité. Mais dans les créatures, l'être est limité par l'essence, autrement dit par la forme substantielle : l'existence créée est reçue dans l'essence comme dans un sujet,

---

1. Ch. 29 vers la fin ; MANDEL, 59, 3. — Voir aussi ci-dessus, p. 35, 52-53, 55.

2. I[a], qu. 13, a. 11.

3. « Deus est vita, cujus via informa est. » DENIFLE, *Archiv.*, II, 1886, p. 428 ; cette consultation, ou *Liber 24 philosophorum*, s'y trouve *in extenso*.

4. BÜTTNER, I, 100 (PFEIFFER, 66, 14).

5. BÜTTNER, I, 164-165 (PFEIFFER, 318-319).

6. « Forma, generalissime sumpta, *est id, quo res determinatur ad certum essendi modum.* » (souligné par l'auteur). A. GOUDIN, *Philosophia thomistica ; Physica* I[a] P., disp. I[a], qu. 3[a], art. I[us] : An et quid sit forma substantialis. (Urbeveteri, II, 1859, 118).

et non pas dans l'essence idéale, archétype de l'être créé, mais dans l'essence réalisée [1]. Par rapport à l'essence, même réalisée, l'existence est un acte ; elle est ce qu'il y a de plus formel dans les êtres [2].

C'est l'essence, ou forme substantielle, qui place l'être dans telle ou telle espèce, qui reçoit l'être, le renferme dans des limites, le constitue à l'état « formel », le fait être « ceci ou cela ».

Avant *la Théologie germanique*, le thomiste Tauler avait dit : « On appelle le fond de notre être une mesure, parce qu'il mesure tout le reste ; il donne la *forme*, la pesanteur, le poids. Il fait être ceci et cela... Cet être est incomparablement plus profond et plus intime que les puissances... Il est absolument simple et essentiel et formel [3]. »

Nous avons ainsi la réponse à la seconde question : de ce que l'homme est un être fractionné et partiel, pourquoi court-il le danger de se fixer dans le fini ? C'est qu'en même temps qu'il est partiel, et pour la même raison, son être et son activité sont limités. Chez lui, comme chez les autres êtres créés, la forme substantielle a pétri la réalité, l'être commun, universel, en un sens déterminé. Dès lors, il aspire à se développer conformément à ce degré et à ce mode de réalité que sa forme substantielle

---

1. Ce sont ces essences finies, ces formes qui, abstraites des notes individuelles, deviennent nos idées. Ces formes, Kant les mettra dans notre intelligence ; il en fera des *formes de la pensée*, des formes *subjectives*. Pour Aristote et le moyen âge, ces formes sont celles des *êtres* eux-mêmes, des formes *objectives*.

2. Ci-dessus, p. 43.

La distinction réelle de l'essence et de l'existence dans les êtres créés est, on le sait, l'une des thèses capitales de la philosophie thomiste. C'est à l'aide de cette thèse que saint Thomas prouve l'infinité de Dieu : en Dieu, l'existence, autrement dit l'être, n'est pas limitée par l'essence. Voir *De Ente et Essentia* (écrit de la jeunesse de saint Thomas ; quand il y parle de l'essence limitant l'existence, il semble n'avoir encore en vue que l'essence idéale) ; *Sum. Theol.* Ia, qu. 3, a. 4 ; qu. 7, a. 1 ; etc.

Dans les êtres matériels, la matière est un autre principe potentiel ; elle est puissance par rapport à la forme substantielle. Saint Thomas, *De spiritualibus creaturis*, a. 1 (*Quaestiones disputatae*, éd. Vivès, XIV (1875), 6) ; A. Goudin, *op. cit.*, *Metaphysica* (Urbeveteri, IV, 1860) 255 et suiv., ; Lud. Babenstuber, *Philosophia thomistica Salisburgensis*; *Metaphysica* (Augustae Vindelicorum, 1724, 37).

3. Vetter, 350, 2 ; traduit en partie dans Denifle-Paquier, III, 130-132. « Il fait être ceci et cela. » L'allemand porte : « Es teilet al umbe und umbe. » Le mot « Teilen » est aussi celui qu'emploie la *Théologie germanique* pour désigner la créature, c'est-à-dire, suivant ses expressions habituelles, pour désigner ce qui est « partiel », ce qui est « ceci ou cela. » (Par ex., ch. 1, au début). — Dans son adaptation en allemand moderne, Lehmann écrit : « Es durchdringt alles durch und durch. — Il traverse tout. » (II, 157, 1). Quel est le sens de ces mots ? Ont-ils un sens ?

lui a assignés : la cause finale sort de la tendance profonde de la cause formelle. D'où, tout spontanément, l'être, même libre, est incliné à agir en conséquence : *operari sequitur esse*. Chaque être partiel, limité, aura donc une tendance à aller vers un développement limité, modelé sur sa nature.

Mais, pour sa fin à lui, l'homme n'a pas le droit de se contenter de ces limites, de ce mode « formel » d'aspirations. Pourquoi ? Parce que, bien que limité par sa forme, autrement dit par son essence, il saisit l'universel, l'infini, par son intelligence, et qu'il tend vers lui par son cœur. En lui, il y aura donc lutte : d'un côté il sera porté à se confiner en lui-même, à se faire la règle dernière de la vérité et de sa direction morale, le terme de ses aspirations. Mais, il ne devra pas se fixer dans ces tendances : « Car celui qui aime son âme, c'est-à-dire soi-même, qui veut la protéger et la garder, qui dans les choses se cherche soi-même, soi et *ce qui lui est propre*, celui-là perdra son âme [1]. » La perfection consistera donc à laisser de côté tout ce qui est partiel et limité [2].

Si l'homme avait été laissé dans l'ordre naturel, il en serait déjà ainsi : c'est de par sa nature que l'âme est capable de l'universel, de l'infini, et qu'elle doit tendre vers lui ; dès lors, notre perfection consistera à briser le cadre étroit de notre être, à délaisser *ce qui nous est propre* pour nous mettre dans l'ordre universel. Survenant en nous, la grâce nous y sollicite et surtout nous y aide beaucoup plus puissamment encore : elle nous divinise et nous mène à la désappropriation : « C'est le propre de Dieu dans un homme déifié de n'être *ni ceci ni cela*, de ne vouloir, désirer ou rechercher ni ceci ni cela, mais le bien comme bien, et uniquement parce que c'est le bien [3]. »

Luther, Jansénius opposeront la nature et la grâce. Saint Thomas a plutôt enté la grâce sur la nature. C'est aussi ce qu'ont fait les mystiques allemands du XIV[e] siècle. On ne voit même pas toujours lequel des deux ordres ils ont en vue. Toutefois il serait très faux de prétendre qu'ils les confondent. Ils connaissent l'homme de la nature, déjà doué de raison et de volonté et devant tendre vers Dieu ; mais ils connaissent davantage encore l'homme mis avec Dieu en un rapport surnaturel par le médiateur

1. Ch. 32, fin ; MANDEL, 64, 9.

2. Ci-dessus, p. 51-53.

3. Ch. 38, au début ; MANDEL, 71, 23. — Eckhart avait dit de même : Dieu n'a pas de forme ; donc l'âme unie à Dieu n'en a pas non plus (BÜTTNER, I, 134).

et rédempteur Jésus-Christ, l'homme déifié par la grâce de Jésus-Christ [1].

La fin suprême de l'homme est donc Dieu. Dans ses développements sur cette fin, et la manière de l'atteindre, *la Théologie germanique* est constamment aristotélicienne et thomiste.

Tout au début, dès les premières lignes du premier chapitre, l'auteur nous dit du Parfait : « En lui-même, il est immuable et immobile, et il modifie et meut tous les autres êtres. » Or, l'idée et l'expression d'Aristote sur le premier principe « immobile » [2] ont traversé toute la scolastique [3] ; elles ont particulièrement imprégné la pensée de saint Thomas et de ses disciples. C'est de cette influence que sont venues ces lignes admirables d'Henri Suso : « Dieu meut sans être mu ; il est l'amour vers qui l'amour s'empresse ; il donne aux cœurs leur ardeur et aux désirs leur rapidité ; et il se tient comme un but immobile vers lequel tous les êtres tendent et soupirent [4]. »

Ce n'est pas seulement tel ou tel passage, c'est la structure même du traité qui nous dirige vers ce « but immobile », et qui nous y dirige par la voie de saint Thomas. Comme on l'a vu, les douze premiers chapitres parlent de la fin de l'homme. L'auteur tient à mettre avant tout devant nos yeux le but à atteindre, afin que nous sachions y proportionner les moyens pour y parvenir. Dans ces chapitres, toutefois, pour montrer que l'homme doit tendre vers Dieu, il ne s'empresse pas, comme on le ferait si volontiers aujourd'hui, de rappeler que nous portons en nous des aspirations vers l'infini. Ces aspirations, d'où viennent-elles ? Quelle en est la nature et la valeur ? *La Théologie germanique* répond à ces questions. Au lieu d'aller aussitôt au point d'arrivée, c'est-à-dire à l'activité de l'être et aux tendances de cette activité, elle remonte donc au point de départ ; elle nous montre la multiplicité des créatures sortant de l'unité de Dieu ; elle considère l'auteur et la nature profonde de l'être, un scolastique

1. Ci-dessus, p. 48-49.

2. ἀκίνητος. Voir Herm. BONITZ, *Index aristotelicus* (1870), 25 ; Cl. PIAT, *Aristote* (1903), 107-123.

3. Par exemple, saint BONAVENTURE, *In Sentent.* I, dist. 8, p. 1, a. 2. qu. 1 : An Deus sit immutabilis ; saint THOMAS, *Summa Theol.*, Ia p., qu. 2. a, 3 ; qu. 9, a. 1. — Saint AUGUSTIN avait déjà parlé dans le même sens : *De Genesi ad litteram*, lib. 8, cap. 21 (MIGNE, t. 34, col. 388).

4. BIHLMEYER, 469, 9. Cité dans DENIFLE-PAQUIER, *Luther et le Luthéranisme*, I (1913), 277.

dirait sa cause efficiente et sa cause formelle. Sortie de Dieu, sa cause efficiente et sa cause exemplaire, la nature de chaque être est donc, dans son fond, droite et bien ordonnée. Dès lors, chaque être doit suivre son aspiration profonde, qui est de tendre vers l'unité d'où il est sorti : la pierre y travaillera en pierre, l'homme en homme.

En tout cela, l'auteur décèle son esprit thomiste. La place des douze premiers chapitres rappelle celle que dans sa *Somme théologique* saint Thomas a donnée à son traité *de la Béatitude*. C'est par ce traité que débute la seconde partie de cette grande œuvre, celle qui traite de la morale. Et dans leurs spéculations sur la fin de l'homme, saint Thomas et ses disciples aiment à partir de Dieu et de la nature de l'homme [1].

Plotin aime à répéter que le fini est mauvais ; la matière est le mal, parce qu'elle est le dernier fractionnement de l'Un [2] ; plus tard, des panthéistes allemands parleront dans le même sens [3]. Dès lors qu'un être est limité, il porte le mal en lui. Le fini, et surtout l'être matériel, est un déchet du Grand Tout. Peu à peu, sans doute, la matière, et même tous les êtres finis se résorberont dans ce Grand Tout ; ils s'y absorberont comme une vapeur légère, s'évanouissant dans les rayons du soleil. Toutefois, que dans son évolution l'Être universel soit tombé si bas, il y a là un mal.

En conformité avec la doctrine chrétienne, l'auteur de *la Théologie germanique* estime que la matière est bonne ; et ici encore, bonté comme lacunes de la matière, il voit tout d'après l'explication thomiste. Fraction d'être, force limitée, l'être fini, dit cette explication, peut subir des incursions de forces étrangères ; d'où des heurts, et, si l'être heurté est vivant, des souffrances. Si cet être fini est libre, il sera en outre plus ou moins exposé à se concentrer dans le fini, autrement dit, exposé à des chutes morales. Être purement matériel, être vivant, être libre : tous ces êtres partiels sont faibles, et peuvent tomber dans des maux correspondant à leur nature : déformations physiques,

---

1. Voir, par ex., ci-dessus, p. 54, le texte de saint Thomas sur le retour des êtres vers leur principe.

2. *Ennéades*, Ière, liv. VIII ; plus encore IIe, liv. IX, etc. Voir aussi M. N. Bouillet, *Les Ennéales*, I, 427-430, 496 ; ci-dessus, 59-60.

3. Voir, par ex., Fr. Ch. Baur, *Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus*, surtout la seconde éd., 1836. (J. A. Möhler, *Défense de la Symboloque* tr. Lachat, 1853, 44-45, 121 ; E. Vermeil. *J. A. Möhler*, 1913, 283)

souffrances physiques, déformations et souffrances morales. Mais, de soi, aucun de ces êtres n'est mauvais.

Ainsi, sur l'unité de la vérité, sur la prépondérance de l'acte intellectuel, sur les rapports du fini avec l'infini, sur la fin de l'homme, sur la nature du fini, *la Théologie germanique* se montre tout imprégnée de scolastique. Si l'on veut convenablement l'entendre, il importe de se rappeler constamment les idées de la scolastique, et plus spécialement celles de saint Thomas d'Aquin.

Elle nous présente « un néoplatonisme augustinien dans une forme scolastique [1]. »

1. J. Bernhart (1920), 57. (Au lieu de *néoplatonisme*, Bernhardt dit *platonisme*).

CONCLUSION

En résumé, *la Théologie germanique* est un petit traité de la vie parfaite, écrit dans la langue allemande à ses débuts, assez obscur, mais vraiment orthodoxe, influencé par le néoplatonisme chrétien et par la scolastique. L'auteur a en vue les relations de l'homme avec Dieu ; en les décrivant, il vise à combattre *les Frères du Libre Esprit*. Sur Dieu, sur les Idées éternelles d'après lesquelles Dieu a créé, sur la vraie lumière et la fausse, la volonté bonne et la mauvaise, il a des considérations très justes et très élevées. Çà et là, on se heurte à des expressions obscures ; elles tiennent surtout à l'état de la langue allemande à cette époque, sans doute aussi aux limitations de l'auteur, limitations de son intelligence, limitations de sa formation théologique. En général, il est d'autant plus facile de les interpréter dans un sens orthodoxe qu'elles sont la traduction allemande d'expressions latines de la théologie scolastique. L'auteur était une âme pieuse et ardente, avec d'excellentes intentions. C'est bien ainsi qu'on s'imagine un chapelain de l'Ordre Teutonique, enrôlé parmi les *Amis de Dieu*.

Dans ce traité, rien de luthérien avant Luther. Luther, ce sera le pessimisme nominaliste, avec la disjonction entre les données de la raison et celles de la foi ; ce sera la volonté et les impulsions de la nature prenant le pas sur les directions de l'intelligence ; ce sera la haine d'Aristote et de « Thomas » ; ce sera le pessimisme des augustiniens d'extrême gauche, renforcé encore, et singulièrement, par des outrances propres ; dès lors, ce sera la corruption intégrale de la nature humaine et la justification par la foi sans les œuvres ; ce sera la séparation d'avec l'Église, et, pour couronner l'édifice, ce sera la certitude du salut. Dans *la Théologie germanique*, il n'y a rien de tout cela.

On a dit que ce traité avait conduit Luther à saint

Paul, et à son interprétation de saint Paul, c'est-à-dire à la théorie de la justification par la foi sans les œuvres ; d'où il aurait eu une influence profonde sur le protestantisme [1]. C'est évidemment inexact ! C'est dans la seconde moitié de 1516 que Luther a connu *la Théologie germanique*. Dans le même temps, au mois d'octobre au plus tard, il terminait son *Commentaire sur l'Epître aux Romains*. Or, dans ce *Commentaire* on trouve toute la théorie de la corruption radicale de l'homme et de la justification par la foi. Et depuis quelques années les écrivains protestants d'Allemagne, non sans raison, s'accordent même à dire que c'est dès 1512-1513 que l'on trouve chez lui des indices très réels de cette théorie [2].

En partant des divergences entre le moyen-âge et le monde moderne, et plus encore du tempérament et des tendances de Luther, on trouvera des raisons plus sérieuses de son enthousiasme pour *la Théologie germanique*.

En théologie, le moyen-âge aime à placer Dieu et les idées éternelles au centre de ses spéculations ; la théologie moderne aime davantage à s'occuper de Jésus-Christ et de l'homme, pour aboutir à Dieu ; la prédestination *a posteriori* et le concours simultané se substituent à la prédestination *a priori* et à la prémotion physique. En psychologie, le moyen-âge aime la voie discursive ; le monde moderne préfère l'intuition. En ascétisme, le moyen-âge a des pratiques nombreuses, et çà et là effrayantes, de mortification physique ; le monde moderne connaît plutôt les mortifications spirituelles.

Avant tout, ces tendances viennent de l'Humanisme, ou plutôt du besoin de réaction, qui est la grande loi de l'histoire. Puis, Luther a contribué à les propager.

Or, dans la voie qui mène du moyen-âge au monde moderne, *la Théologie germanique* peut être considérée comme une étape.

Luther était totalement inapte aux concepts métaphysiques. Or, sans doute, *la Théologie germanique* parle encore des idées, de la cause exemplaire. Toutefois, elle a moins de métaphysique qu'Eckhart, moins même que Tauler et Suso.

L'horreur de Luther pour le syllogisme et pour tout ascétisme, même spirituel, devait le porter davantage encore à goûter cet opuscule.

---

1. WINDSTOSSER, 84-100.

2. O. SCHEEL, *Martin Lusther*, II (1917), 318-335 ; W. KÖLHER, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 37 (1917-1918), 20-21 ;

Luther, c'est par excellence l'impatience de l'obstacle. Impatience de l'obstacle pour arriver au vrai : pour atteindre la vérité, il ne veut pas de tous ces syllogismes et autres pénibles travaux d'approche ; par une intuition facile, il veut en arriver promptement à voir. Impatience de l'obstacle pour arriver au bien : il a horreur de tout ce qui sent la régularité et la contrainte, de tous ces exercices pour dompter son corps et son âme, pour tendre vers Dieu et en arriver à le posséder. Et comme sa volonté de voir subitement le vrai, de pratiquer subitement le bien, volonté capricieuse, impérieuse, comme cette volonté sera heurtée, contrecarrée, harcelée par sa nature, il en conclura que sa nature est mauvaise, que par la chute originelle, elle a été radicalement viciée.

Dans ce désenchantement, dans cet abattement profond, voici luire une consolation. En général, les écrivains mystiques suppriment ces préliminaires pénibles. Ils ne procèdent pas par raisonnements serrés ; ils parlent peu d'ascétisme. Ils ne méprisent pas ces méthodes pour arriver au vrai et au bien, du moins les mystiques catholiques ; mais ils laissent à d'autres le soin de les décrire. Ce qu'eux ils décrivent surtout, ce qu'ils chantent, c'est l'obtention du but suprême : l'intuition de Dieu par l'intelligence, la possession de Dieu par le cœur ; c'est l'union intime avec Dieu par la pensée et par l'amour. C'est là en particulier l'allure de *la Théologie germanique*. Elle ne raisonne pas, elle décrit et elle affirme. Pour ce qui est de l'ascétisme, souvent, sans doute, elle recommande l'obéissance aux commandements, la pratique des œuvres ; mais *elle ne décrit pas de discipline spéciale et minutieuse qui enserre la journée du chrétien*. Elle ne parle guère que de la première concupiscence, de l'orgueil, négligeant la sensualité et l'attache aux biens de la terre. Ainsi l'ascétisme physique est laissé dans l'ombre. Çà et là, sans doute, elle rappelle qu'il est mauvais de ne vouloir « que ce qui est le plus commode et le plus agréable [1] » ; mais c'est sans indiquer de pratiques précises pour lutter contre cette tendance fâcheuse.

Dans la *Théologie germanique*, Luther goûtait donc la joie du repos. La joie du repos dans l'intuition de la vérité infinie : un des points qui lui plaisaient le plus, c'était de ne pas rencontrer dans cet écrit les aspérités d'une philosophie et d'une dialectique qu'il avait en

1. Ch. 38 au milieu ; MANDEL, 73, 33 ; etc.

horreur. Davantage encore, la joie du repos dans la possession du bien infini, de l'infinie beauté : cette œuvre ne choquait pas son état d'âme, elle ne venait pas explicitement et à coups répétés heurter ses tendances vers une vie primesautière et toute d'impulsion. Et ce qui l'attirait aussi, c'était la piété très réelle que respire l'œuvre, la profondeur des sentiments qu'elle exprime, ainsi que l'obscurité avec laquelle ils sont décrits. Tout contribuait à faire de ce petit traité une boisson enivrante pour son âme haletante et troublée.

Puis, suivant son habitude constante, il faussa le sens de son modèle ; plus ou moins consciemment, il lui prêta ses propres préoccupations. L'écrit raisonnait peu : il en conclut que le raisonnement était mauvais. On y parlait peu d'ascétisme : il en conclut que l'ascétisme était à rejeter en entier. Bref, comme le traité est écrit en termes assez généraux, il a pu y mettre à peu près tout ce qui lui plaisait, la justification par la foi y comprise.

Enfin l'ouvrage était écrit dans sa langue maternelle, la langue allemande. Aussitôt, avec une outrance qui tient à la fois à la force de son imagination, à une certaine incapacité d'embrasser un sujet d'une vue d'ensemble et de le dominer du regard, à la surexcitation quelque peu artificielle du tribun, Luther va faire de cet opuscule tout un programme, un véritable étendard national : c'était là une « Théologie germanique », qui se dressait en face de la théologie latine ; cet opuscule devenait le représentant de l'esprit germain en face de l'esprit latin.

Phrases de prédication, qui ne vont pas sans quelque exagération.

Ces motifs, ou d'autres analogues, ont maintenu la popularité de l'œuvre dans le protestantisme allemand [1].

Dans ce traité, comme on l'a vu, rien non plus de vraiment panthéiste.

Que l'homme, que l'être fini en général soit réellement distinct de Dieu, la raison nous le dit : l'Être parfait ne saurait assumer les limitations, les fluctuations des êtres partiels ; la révélation nous l'affirme avec plus d'autorité : la créature est distincte du Créateur. Pourtant, comment expliquer la séparation réelle entre le fini et l'Infini, notamment, la séparation réelle de l'homme avec

1. Il est à remarquer, au contraire, que *la Théologie germanique* a été hautement rejetée par Calvin, et qu'elle n'a jamais été goûtée des protestants français. WNIDSTOSSER, 3-29, 103-104.

Dieu ? Dieu est l'Être infini : comment peut-il y avoir quelque chose en dehors de lui ? L'homme a tout reçu de Dieu ; il a en lui son archétype, il doit tendre vers lui : Dieu est sa cause efficiente, sa cause exemplaire, sa cause finale. En outre, l'homme est appelé à s'unir à Dieu d'une union surnaturelle ; par la grâce, il devient « participant de la nature divine » [1]. Comment cette participation n'est-elle pas une émanation de Dieu ? Comment ne nous absorbe-t-elle pas en Dieu ? Que l'homme soit et doive rester toujours distinct de Dieu, il y a donc là un mystère pour le philosophe, il y en a un plus grand pour le théologien. Mais pour le philosophe et le théologien, ce mystère reste dans l'ordre spéculatif, intellectuel ; il leur permet la froideur et l'impassibilité. Chez le mystique, au contraire, il pénètre jusque dans le plus intime de la région du sentiment : ce Dieu de qui je viens, à qui je ressemble, vers qui je tends, en qui dès ce moment je suis tout immergé comme dans une mer immense, tout transfiguré comme dans un monde de feu et de lumière, comment ne suis-je pas complètement, absolument absorbé en lui ; comment ne suis-je pas une même chose avec lui ? Le mystique, qui sent son union intime avec Dieu, ce n'est donc pas seulement par l'intelligence, c'est par le cœur qu'il est aux prises avec le mystère du dualisme de Dieu et de l'homme. Aussi, les mystiques ont-ils tous une tendance aux expressions panthéistes. Au XIV^e^ siècle, avec une terminologie moins fixée qu'elle ne l'est depuis le XVI^e^, l'auteur de *la Théologie germanique* a peut-être trop donné dans cet écueil ; néanmoins, si on le compare aux mystiques de son époque, il ne semble pas que sur ce point sa langue apparaisse sensiblement différente de celle des plus orthodoxes.

Au cours de ses développements, il est vrai, il semble se souvenir de « maître Eckhart », le penseur hardi et nuageux de quarante ans en arrière. Mais, nulle part, on ne voit qu'il ait gardé les tendances d'Eckhart au panthéisme et à l'abandon de l'ascétisme : entre Eckhart et lui s'étaient placés Tauler et Suso, qui avaient corrigé la doctrine du maître.

Vraisemblablement, beaucoup de protestants et de rationalistes répugneront à cette conclusion. Entre un objet religieux imposé du dehors et une vie religieuse personnelle, les protestants libéraux et les rationalistes

1. II Pet. I, 4 : Θείας κοινωνοὶ φύσεως.

aiment à voir une opposition. Or le catholique à des sources de vérité et de grâce venues du dehors, un *Credo* qui lui dicte des vérités à croire, des Sacrements qui produisent en lui la grâce. Donc le catholique est une machine mue par des ressorts. Mais *la Théologie germanique* témoigne d'une grande intensité de vie religieuse. Donc ce traité doit tendre à rejeter *Credo* et Sacrements. Si l'auteur semble les garder, c'est pour ne pas heurter l'ordre établi, peut-être aussi par une habitude séculaire, qui s'imposait à son esprit.

C'est au principe énoncé, à la *majeure* du raisonnement qu'il faut s'en prendre : où a-t-on trouvé qu'entre sources extérieures de vie religieuse et vie religieuse il y avait opposition ? Sans doute, là encore, il faut se rappeler qu'il n'y a point d'erreur sans une part de vérité : plusieurs catholiques se contenteront d'avoir pour eux la doctrine et les sacrements ; ils en useront peu, ou, s'ils en usent, ce sera d'une manière superficielle. *La vie catholique est un organisme délicat, qui court facilement risque de se fausser.* Mais, en soi, je le répète, comment voir une opposition entre des réalités qui demandent à pénétrer en nous, à nous élever vers Dieu, et notre propre vie religieuse, l'élévation de notre âme vers Dieu ! Dans l'Évangile, ne lit-on pas l'admirable parabole de la semence et du terrain, réels tous les deux, et nécessaires tous les deux pour une bonne récolte ? Puisque Dieu est une réalité en dehors de nous, comment lui interdire de nous influencer par des réalités venues de lui ; comment lui interdire de nous présenter des réalités, nourriture spirituelle, que nous devions nous *assimiler* ? C'est dénier à Dieu le droit de nous faire une révélation. Ce que l'on dénie, dira-t-on, c'est le droit de faire une révélation à une société, et, conséquemment, le droit de cette société à nous distribuer ces moyens de salut. Mais pourquoi cette restriction ? L'homme n'est-il pas un être social ? Au point de vue religieux, Dieu n'a-t-il pas le droit, j'allais dire le devoir de le traiter comme tel ? Puis, pourquoi une révélation privée serait-elle plus légitime ? Elle aussi, est-ce qu'elle ne viendrait pas du dehors, s'imposant à nous, et donnant ainsi à notre développement religieux un caractère artificiel ! Bref, dans la prétention de maint protestant moderne à faire à lui seul sa religion, dogme et culte, il est évident qu'il y a une tendance directe au panthéisme. C'est bien là, en effet, que depuis Schleiermacher le protestantisme a fini par verser. Or cette tendance à se faire sa reli-

gion en dehors d'un Dieu personnel est directement opposée à une note essentielle du sentiment religieux: à tous les âges et chez tous les peuples, ce sentiment a supposé un objet placé en dehors de nous, objet avec lequel l'homme devait travailler à entrer en relations, et de qui, en retour, il attendait des dons réels.

Transposer dans la *Théologie germanique* les vues singulières d'une religiosité panthéiste, prétendre que mystique, ami des expériences religieuses, cet opuscule *doit* dès lors être l'ennemi d'une doctrine venue du dehors, c'est donc à la fois aller contre l'Évangile et contre la demande impérieuse du sentiment religieux. Sur le terrain de l'histoire, c'est aussi commettre un anachronisme ; c'est partir d'un principe évidemment étranger aux préoccupations du XIV^e^ siècle, d'un principe que, deux siècles après, Luther lui-même et les siens auraient encore rejeté avec horreur.

Mais cette prédilection de Luther et des protestants ne doit pas troubler le regard du critique. Les protestants ont toujours témoigné de l'admiration pour saint François d'Assise : François n'en devient pas aussitôt protestant. Ainsi, quelle que puisse être leur tendance à goûter la *Théologie germanique*, ce petit traité n'en reste pas moins catholique. Soit que l'auteur ait lu directement saint Thomas, soit qu'il ait subi son influence par les trois dominicains Eckhart, Tauler et Suso, il est même tout imprégné des idées du prince des théologiens catholiques.

TABLE ANALYTIQUE

INTRODUCTION

§ 1. — Histoire de la Théologie germanique. — Bibliographie. — Les deux éditions de Luther. — Le manuscrit de 1497. — Position de la question. 5

§ 2. — La mise a l'Index. — Portée des sentences de la congrégation de l'*Index*. — L'œuvre condamnée est la version latine de Castellion ; comparaison entre cette version et l'original. — Danger de l'œuvre pour certains lecteurs 12

CHAPITRE I

OBJET ET PLAN DE LA THÉOLOGIE GERMANIQUE

Unité de l'œuvre. — La fin de l'homme. (L'enfer mystique). — Les trois voies pour tendre à notre fin : voie purgative, — illuminative, — unitive. — Jésus-Christ, notre modèle et notre aide. — Objet général de l'opuscule : la vie parfaite 17

CHAPITRE II

DIEU EN LUI-MÊME ET DANS SES RAPPORTS AVEC LA CRÉATURE

§ 1. — La Divinité et la Trinité. — La nature divine et les personnes ; — le Père ; — le Saint-Esprit. 27

§ 2. — Dieu et la créature 30

I. *La Théologie germanique et le Panthéisme.* — Interprétation panthéiste : « Dieu devient, Dieu souffre ». — En réalité, le traité suppose une distinction profonde entre le Créateur et la créature. 30

II. *La cause exemplaire.* — Les archétypes des créatures en Dieu. « Ce qui a été fait était vie en lui ». — Le mot *scheinen* 31

§ 3. — La Divinité et Dieu. — D'après la *Théologie germanique*, la créature est nécessaire à Dieu. — Sens. Dieu aime à se répandre ; — la création chante la gloire de Dieu ; — le pseudo-Denis l'Aréopagite ; — *la Divinité* est un nom quiescent : au contraire, *Dieu* est un nom d'action, même un nom relatif, c'est-à-dire, indiquant une action se terminant à la créature. 36

§ 4. — Le panthéisme d'Eckhart. — Dieu, *être commun* ; — cause formelle (?) ; — la nativité du Fils de Dieu dans l'âme du juste. — Mysticisme orthodoxe : Tauler et Suso. — La *Théologie germanique* n'enseigne aucun des aspects du panthéisme d'Eckhart. 42

CHAPITRE III

LE RETOUR DE LA CRÉATURE VERS DIEU

§ 1. — L'état surnaturel. — Jésus-Christ homme-Dieu et médiateur. 48

§ 2. — La Théologie germanique et le quiétisme. — Deux écueils des tendances mystiques : délaisser Jésus-Christ et les œuvres : la *Théologie germanique* les évite. — L'homme du moyen-âge moins complexe et actif que celui de la Renaissance. — L'amour désintéressé. 49

§ 3. — Les trois voies, et particulièrement l'illumination — Les deux lumières. — En Dieu, les exemplaires de la nature et de la grâce sont à l'état d'unité illimitée ; dans l'homme, nature et grâce sont à « l'état formel » : elles sont fractionnées et limitées. — Règle de ce bien fractionné et limité : vivre selon l'exemplaire sur lequel il a été créé. — La fausse lumière prend l'homme pour Dieu, le limité pour l'infini. — Volonté bonne et volonté mauvaise. — Le libre arbitre. — Deux sens du mot *nature*, l'un plus propre à la théologie du moyen-âge, l'autre, à celle du XVII^e siècle. Conséquences de la chute originelle. 53

CHAPITRE IV

INFLUENCES QUI ONT AGI SUR LA THÉOLOGIE GERMANIQUE

§ 1. — Le cachet néoplatonicien de la Théologie germanique. — Plotin. — Deux groupes de disciples : les chrétiens, les hétérodoxes. — Les néoplatoniciens que l'auteur a pu connaître. — Couleur néoplatonicienne de son œuvre. 59

§ 2. — Le cachet scolastique et plus spécialement thomiste de la Théologie germanique. — Influence de la scolastique sur les mystiques allemands du XIV^e siècle ; — sur *la Théologie germanique*. — Cachet scolastique de l'œuvre entière. — Quelques points en particulier. Unité de la vérité. Prépondérance de l'acte intellectuel. — Rapports du fini avec l'infini : pourquoi l'homme est-il un être fractionné, partiel ? De ce qu'il est fractionné et partiel, pourquoi court-il de danger de se fixer dans le fini ? — Le fini n'est pas mauvais. — La fin de la créature. Dieu moteur immobile. La fin de l'homme établie dès l'abord, et établie par la nature de Dieu et par celle de l'homme. . . . 62

CONCLUSION

La Théologie germanique est un traité assez obscur, mais vraiment orthodoxe, influencé par le néoplatonisme chrétien et par la théologie de saint Thomas d'Aquin. — Il n'est ni luthérien, ni panthéiste. — Pourquoi Luther a-t-il tant goûté ce petit traité ? — Pourquoi, eux aussi, les protestants libéraux d'aujourd'hui en font-il un éloge compromettant ? — Jugement d'une critique impartiale et éclairée : l'œuvre est catholique . . 71

Imprimé par Desclée, De Brouwer et C^ie, Lille. — Made in France. — 1152.

247.04
P119

44905

AUTHOR PAQUIER, J.

TITLE L'Orthodoxie De La Théologie Germanique.

DATE DUE | BORROWER'S NAME

STORAGE - CBPL

44905

PRINTED IN U. S A